

Monatsschriften der C. G. XIV. Band. Heft 5.

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Vierzehnter Jahrgang.
1905
Drittes Heft.

Berlin 1905.
Weidmannsche Buchhandlung.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.

Inhalt.

Ziele und Aufgaben der Comenius-Gesellschaft.

Die C. G. hat den Zweck, die Entwicklung der religiös-philosophischen Weltanschauung der abendländischen Völker zu erforschen und damit die Geistes-Geschichte zum Range eines selbständigen Wissensgebietes zu erheben.

Die C. G. beabsichtigt insbesondere, die Weltanschauung und die Grundsätze des Comenius und der comenianischen Geistesrichtung, d. h. die Grundsätze der Humanität und des Humanismus und die Geschichte der Kultgesellschaften, die deren Träger waren und sind, wissenschaftlich zu untersuchen und klarzustellen.

Die C. G. hat sich die Aufgabe gestellt, in diesem Geiste bildend und erziehend auf das heutige Geschlecht zu wirken und zugleich eine Wissenschaft der Volkserziehung (Sozial-Pädagogik) als selbständigen Wissenszweig zu begründen.

Jahresbeiträge gehen an das Bankhaus **Molenaar & Co., Berlin C., St. Wolfgangstrasse.**

Die **Austrittserklärung** muß drei Monate vor Schluß des Kalenderjahrs erfolgen widrigenfalls der Beitrag noch für das folgende Jahr fällig bleibt (§ 4 d. Satzungen).

Satzungen, Werbeschriften und Probehefte versendet auf Anfordern die **Geschäftsstelle der C. G., Berlin-Charlottenburg, Berlinerstrasse 22.**

XIV. Jahrg. Berlin, den 15. Mai 1905. Heft III.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
Berlin-Charlottenburg
Berlinerstrasse 22.



Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
Berlin S.W.
Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Über die pansophischen Schriften des Comenius.

Von

Dr. Gustav Beißwänger in Stuttgart-Degerloch.

Comenius, der Theologe und Didaktiker, ist längst eine bekannte Größe. Weniger dürfte dies von Comenius, dem Pansophen, gelten. Eine Bearbeitung der pansophischen Schriften des Comenius hat auch das Jubiläums-Jahr 1892 nicht gebracht. Und doch ist seine Pansophie das liebste Kind seines Herzens, ihre Schaffung das höchste Ziel seiner Wünsche gewesen. Noch auf seinem Totenbett soll er seinen Sohn Daniel und seinen Schwiegersohn Nigrinus beschworen haben, seine Pansophie für den Druck vorzubereiten und der Öffentlichkeit zu übergeben. In der Tat, erst sie zeigt den ganzen Mann, und sie hat ihn schon bei Lebzeiten in noch viel höherem Maß als sein didaktisch-pädagogisches Wirken zum berühmten Mann gemacht. Diese pansophischen Ideen des Comenius darzustellen, hat Schreiber dieser Zeilen in einer letztes Jahr erschienenen Schrift[1]) versucht. Auf Einladung des Herausgebers dieser Hefte möchte ich nun wenigstens ein kurzes Wort über Inhalt und Wirkung dieser pansophischen Bestrebungen auf Mit- und Nachwelt sagen.

[1]) Amos Comenius als Pansoph. Eine historisch-philosophische Untersuchung von Dr. Gustav Beißwänger. Stuttgart. Druck und Verlag von W. Kohlhammer, 1904.

Was Comenius mit seiner Pansophie im engeren Sinn wollte — seit seinem Aufenthalt in England hat er bekanntlich sein ganzes Unternehmen insofern auf eine viel breitere Grundlage gestellt, als nun neben der Pansophie noch ganz andere Mittel auf den Plan traten, die seiner allgemeinen Weltverbesserung dienen sollten: universale Schulen, ein Kollegium von auserlesenen Männern, die die Träger der neuen Kultur und Religion wären, und eine allgemeine Weltsprache — was Comenius mit seiner Pansophie im engeren Sinn wollte, war die Beschaffung eines Buches, das seiner Bestimmung nach für alle Menschen ohne Unterschied des Alters, des Geschlechts, der Bildung, der Religion, der Nationalität wäre (darum müßte es in alle Nationalsprachen übersetzt werden, bis die erwünschte Weltsprache geschaffen wäre); das seinem Inhalt nach alles zu enthalten hätte, was überhaupt Wissenswertes in der Welt zu finden wäre (darum hätte eine Durchmusterung alles dessen, was je geschrieben worden, und eine Besinnung auf alles das, was noch ans Tageslicht zu fördern wäre, stattzufinden); das seiner Form nach absolut wahr und evident klar sein müßte (hätte doch die göttliche Offenbarung selbst, wo sie immer hervortrete, in der Heiligen Schrift, im menschlichen Innenleben, in der Natur seine Quelle zu bilden, bezw. die Ideen Gottes, so wie sie überall Natur und Geschichte durchzogen und durchziehen); und das endlich seinem Zweck nach allem Hader und Streit auf allen Gebieten des Denkens und Tuns ein Ende zu machen und so den Anbruch des Reiches Gottes einzuleiten hätte.

Wenn auch auf den ersten Blick einleuchtet, daß diesem Streben im großen der Charakter des Utopischen ebenso wie der des Unwissenschaftlichen anhaftet, so läßt sich doch ebensowenig verkennen, daß in diesem Unternehmen eine Reihe der edelsten, großartigsten und fruchtbarsten Gedanken zutage traten.

Dies zeigt sich gleich bei dem Ziel, das Comenius allem Wissen, Wollen und Tun der Menschen vorgeschrieben hat, nämlich der Erreichung des zeitlichen und ewigen Wohles des einzelnen wie der ganzen Menschheit. Comenius hat hier das diesseitige Leben in ganz anderer Weise gewertet, als es vor ihm, wenn man von Luther absieht, auf katholischer und protestantischer Seite geschehen war, wie er ja bei Gott selbst neben aller Transzendenz seine Innerweltlichkeit immer wieder aufs nachdrücklichste betont hat.

Mit seiner Forderung der Aufhebung aller nationalen und religiösen, aller Schranken der Bildung, des Alters und Geschlechts sodann, wie er sie mit Berufung auf die Einheit Gottes selbst wie die einheitliche Abstammung der ganzen Menschheit von einem Stamme begründet, hat er eine universale Gleichwertung der Menschen verkündet, von der die vorchristliche Welt, abgesehen von der Stoa, nichts gewußt, zu der es aber auch das Christentum bis dahin schon wegen seiner exklusiv-konfessionellen Prägungen tatsächlich nicht gebracht hat. Daß hiermit auf dem Gebiet der Pädagogik die Forderung allgemeiner Jugendbildung gegeben war, liegt auf der Hand.

Sodann ist es sein Verdienst, als den Weg, auf dem alles, was an interkonfessioneller oder internationaler Verständigung erzielt werden sollte, den Weg der friedlichen Vereinbarung auf Grund freier Einsicht und freien Willens bezeichnet zu haben, eine Auffassung, mit der er die religiöse, politische und wissenschaftliche Vergewaltigung, wie sie von der protestantischen Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts kaum weniger als von der mittelalterlichen katholischen Kirche geübt worden war, ein für allemal verurteilt hat.

Comenius hat ferner auch die Aufgabe der Wissenschaft so bestimmt, wie es das ganze Mittelalter hindurch nie geschehen war, sofern er darauf hingewiesen hat, daß sie nicht bloß scholastischer Zänkerei zu dienen, sondern auch an der Lösung praktischer Aufgaben mitzuarbeiten habe, und zwar, wie die Erziehung und die Religion, eben an der zeitlichen und ewigen Wohlfahrt des Menschengeschlechts zugleich.

In die Wissenschaft selbst hat er gegenüber dem seitherigen scholastischen Formalismus einen lebensvollen Realismus einzuführen gesucht, der der Naturbetrachtung die Kenntnis der Dinge entnehmen sollte. Wie im Zusammenhang damit auch die ganze Pädagogik in andere Wege geleitet worden ist, ist bekannt.

In ganz neue Bahnen hat er mit Bacon und andern die Wissenschaft überhaupt geführt wissen wollen, dadurch, daß er dem immer zusammenhangsloseren Auseinandergehen derselben durch Aufstellung eines neuen, auf absolut sichere Fundamente gegründeten Systems Einhalt tun und das Wissen wieder zu einer Einheit, und für immer, zusammenschließen wollte. Daß seinem ganzen Streben mit der Setzung der Einheit in das ursprüngliche Wesen alles Wissens und alles Lebens ein wirklich philosophisches

Prinzip zugrunde gelegt ist, kann nicht bestritten werden, ebensowenig wie das, daß er mit seiner Forderung einer universalen Akademie Keime gesät hat, die für die Zukunft fruchtbringend werden konnten.

Endlich hat Comenius auch der praktischen Philosophie eine ganz andere Perspektive eröffnet, sofern er gegenüber der orthodoxen Wertung des menschlichen Individuums, so wie sie gerade die Reformation im Zusammenhang mit ihrer Gnadenlehre aufgestellt hatte, durch seine stärkere Betonung der sittlichen Fähigkeiten des Menschen für eine freiere und wahre Auffassung eingetreten ist, bei der es auch allein vernünftigerweise eine richtige Erziehung geben kann.

So gewiß nun auch des Comenius Gedanken nicht dem Nichts entsprungen sind — wir finden überall noch etwas Renaissanceluft, und dazu hatte Comenius von Männern wie Alsted, Vives, Andreä, Campanella und anderen die reichste Anregung erhalten — so mußte doch der Welt weithin diese erwartete Pansophie wie eine Art Erlösung erscheinen. Wenigstens waren die Augen der Mitwelt auf des Comenius Unternehmen mit größter Spannung gerichtet. Nicht bloß, daß sofort die deutsche Gelehrtenwelt im Norden und Süden auf ihn schaute, auch in England hatten seine Ideen begeisterte Verehrer gefunden, ja selbst bis Siebenbürgen waren seine Schriften gedrungen. Wie man in Polen von des Comenius Bestrebungen dachte, zeigt sich daraus, daß der polnische Fürst Radziwill sich zu wiederholtenmalen bereit erklärte, den vierten Teil seiner reichen Einkünfte zu Gunsten der Studien des Comenius zu opfern; ja die Magnaten Polens versprachen, es beim Könige selbst dahin bringen zu wollen, daß Comenius samt seinen Mitarbeitern vollständig versorgt werde. Auch sonst scheint des Comenius Unternehmen in vornehmen katholischen Kreisen nicht minder als in protestantischen großes Aufsehen erregt zu haben. Comenius weiß von einem Kardinal Rospigliosi zu berichten, der sein Unternehmen unterstützte — es muß der nachmalige Papst Klemens IX selbst gewesen sein.

Wenn wir heute solche Begeisterung nicht mehr teilen können, so ist doch, um dem Mann vollauf gerecht zu werden, noch zu beachten, daß in den Jahren, da Comenius anfing, seine pansophischen Schriften zu schreiben, die Akademien in London, Paris, Berlin, Petersburg und Wien noch nicht

gegründet waren. So gewiß wir in ihnen eine Wirkung des modernen Geistes überhaupt, wie er schon in den Sozietäten der Naturphilosophen sich feste Formen geschaffen hatte, zu erblicken haben, so gewiß haben des Comenius pansophische Gedanken dabei erneut maßgebenden Einfluß ausgeübt. Ich habe das in meiner Schrift des genauern darzutun versucht. Übrigens müßte Comenius auch in einer Geschichte der Versuche der Gründung eines Weltschiedsgerichtshofes für politische Angelegenheiten eine Stelle finden. Hier findet sich Comenius sogar mit einem Mann wie Kant zusammen, zu dessen Idealen bekanntlich ebenfalls das des ewigen Friedens gehörte. Wenn auch zwischen ihm und Comenius keine direkten Beziehungen aufzufinden sein sollten, so ist es immerhin bemerkenswert, daß Kants Schüler Herder mit des Comenius pansophischen Gedanken aufs genaueste vertraut gewesen ist. Jedenfalls hat des Comenius pansophisches Streben in noch viel größerer Verzweigung Nachwirkungen gehabt, als sich je wird aufzeigen lassen. Aber auch ganz abgesehen davon — ist es nicht eine Pflicht der Gerechtigkeit, diesem Mann eine andere Stellung, als es bisher geschah, auch in der Geschichte der Philosophie einzuräumen? Dafür freilich wäre die allererste Bedingung, daß seine pansophischen Schriften erst einmal überhaupt halbwegs zugänglich wären. Die meisten sind nur noch in einzelnen Exemplaren vorhanden, eine Hauptschrift, die Janua rerum, wahrscheinlich nur noch in einem einzigen. Dasselbe befindet sich in der Bibliothek des Böhmischen Museums in Prag und kann nur dort eingesehen werden. Im übrigen sind die Werke, die in Betracht kommen, in meinem Schriftlein sämtlich angegeben und auch des genaueren nach Inhalt, Entstehung, Verhältnis zu einander usw. besprochen. Die Comenius-Gesellschaft hat schon bis heute Großes in der Aufhellung der Geschichte des bedeutenden Mannes getan. Möge es ihr bald gelingen, es auch zu einer Ausgabe dieser pansophischen Schriften des Comenius zu bringen!

Eberhard von Rochow.

Ein Gedenkblatt zu seinem 100 jährigen Todestage.

(† 16. Mai 1805).

Von
Dr. Gustav Albrecht.

Die Bestrebungen aufgeklärter Geister, dem deutschen Volke die Segnungen einer allgemeinen Bildung zu schenken und das heranwachsende junge Geschlecht auf der Grundlage dieser Bildung zu einem glücklichen, freien und hochsinnigen Menschenschlage zu erziehen, hatten seit den Tagen der Reformation durch die Humanisten greifbare Gestalt angenommen, und dank dem tatkräftigen Wirken eines Ratichius, Jungius und Amos Comenius war das deutsche Erziehungs- und Schulwesen in Bahnen geleitet worden, die zu den schönsten Hoffnungen berechtigten. Auf dem von diesen Reformatoren der Pädagogik gelegten Grunde haben dann Männer, wie A. H. Francke, Jul. Hecker, Lange, Gesner, Sulzer u. a., weitergebaut und nach Kräften zur Hebung der Volksbildung beigetragen.

Da erschien im Jahre 1762 Rousseaus „Emil", jenes Natur-Evangelium der Erziehung, wie Goethe das Werk nennt, das wie ein Blitz aus heiterem Himmel in die beschaulich dahinlebenden Kreise der damaligen Pädagogen hineinfuhr und einen gewaltigen Umschwung im Erziehungs- und Schulwesen des 18. Jahrhunderts hervorrief. Allerorten jubelte man über die befreiende Tat des Einsiedlers von Montmorency, und in Deutschland griff Basedow, der schon vorher ähnliche Gedanken in seiner „Praktischen Philosophie für alle Stände" niedergelegt hatte, mit Begeisterung den Plan Rousseaus auf und suchte dessen Vorschläge und Gedanken in seiner Musterschule, der er den bezeichnenden Namen „Philanthropinum" gab, praktisch zur Durchführung zu bringen.

Durch eine Erziehung, die den „natürlichen Hang zur Freiheit nicht unterdrücken, sondern leiten und durch williges und besonnenes Eingehen auf Kindlichkeit und Natur erhalten und veredeln" sollte, wollte Basedow die Menschenliebe, die „Grundlage einer Religion der Tugend und Rechtschaffenheit", wecken und vor allem die religiöse und sittliche Erziehung von dem ausschließlichen Einfluß der Kirche loslösen. Leerer Wortkram und totes Gedächtniswerk, Überreste mittelalterlicher Pädagogik, sollten aus dem Unterrichte verbannt und dafür den Schülern

durch eigene sinnliche Anschauung das Verständnis der lebendigen Welt eröffnet werden.

Basedows Reformen fanden bald zahlreiche Anhänger. Sack, Spalding, Teller, Büsching, Sulzer, Gellert, Lavater u. a. unterstützten seine Unternehmungen und Lessing und Kant traten in ihren Schriften für ihn ein. Hafteten seinem System auch noch mancherlei Fehler an, so war doch ein großer Fortschritt in der Verbesserung des Erziehungswesens getan, und die eingeschlagene Richtung wurde dann von Joh. Heinr. Campe, Felix Weiße, Joh. Georg Schlosser und Gabriel Resewitz weiter gefördert und gehoben, mannigfachen Verbesserungen unterzogen und vor allem auch den unteren Klassen des Volkes zugänglich gemacht. Die von diesen Männern verfaßten Volksschriften, wie Campes „Robinson", Weißes „Kinderfreund" und Schlossers „Katechismus der Sittenlehre", die große Verbreitung fanden, waren den Zwecken einer allgemeinen Volksbildung sehr förderlich und dienten dazu, den Bestrebungen des Mannes, dessen 100jähriger Todestag uns mahnt, seiner zu gedenken, den Bestrebungen und dem Wirken des edlen Volksfreundes Eberhard von Rochow die Bahn zu ebnen. Zehn Jahre seit dem Erscheinen des Rousseauschen Werkes waren erst vergangen, als der märkische Edelmann seinen „Versuch eines Schulbuchs für Kinder der Landleute" veröffentlichte, und schon hatte der ausgestreute Same so kräftig Wurzel geschlagen, daß den Unternehmungen von Rochows zur Förderung und Verbreitung der Volksbildung ein günstiger und nachhaltiger Erfolg beschieden war.

Friedrich Eberhard von Rochow wurde am 11. Oktober 1734 zu Berlin als der Sohn des früheren Staatsministers Friedrich Wilhelm von Rochow, des Erbherrn auf Reckahn bei Brandenburg a. H., geboren und trat nach seiner Vorbildung auf der Ritterakademie in Brandenburg in das preußische Heer ein, in dem er sich während des siebenjährigen Krieges als Reiteroffizier auszeichnete. Eine in einem Zweikampfe erhaltene Verwundung des rechten Armes zwang ihn 1757 seinen Abschied zu nehmen. Er zog sich auf das väterliche Gut Reckahn zurück und widmete sich hier neben der Verwaltung seines Besitzes und landwirtschaftlichen Arbeiten auch der Beschäftigung mit wissenschaftlichen, hauptsächlich pädagogischen Studien. Durch Gellert, den er während seines Winteraufenthalts in Leipzig kennen gelernt hatte, und durch den ihm befreundeten Basedow war Rochow mit

den Zielen der philanthropisch-pädagogischen Schule bekannt geworden und suchte nun durch das Studium Rousseauscher Schriften sich näher über dessen Naturerziehung zu unterrichten.

Der Grund zu dieser Beschäftigung des Gutsherrn von Reckahn lag in der Erkenntnis, daß die traurigen Zustände auf dem platten Lande und die leibliche und geistige Not der Bauern vornehmlich der mangelhaften Erziehung der Jugend ihren Ursprung verdankten und daß er, um dem Elend abzuhelfen, vor allem für die Verbreitung von Bildung unter dem Landvolke sorgen müsse. Im täglichen Verkehr mit seinen Bauern hatte Eberhard von Rochow kennen gelernt, wie tief diese in Unwissenheit und Aberglauben steckten und wie sehr sie in Stumpfsinn und Verkommenheit dahinlebten, und seine religiöse, zu werktätiger Nächstenliebe geneigte Gesinnung veranlaßte ihn zu Versuchen, wie diese Übelstände zu beseitigen seien. Er selbst schildert diese Versuche, die zunächst von keinem Erfolge begleitet waren, folgendermaßen:

„Als in den Jahren 1771 und 1772 sehr nasse Sommer einfielen, viel Heu und Getreide verdarb, Teurung entstand, auch tötliche Krankheiten unter Menschen und Vieh wüteten, da tat ich nach meiner Obrigkeitpflicht mein Mögliches, den Landleuten auf alle Weise mit Rat und Tat beizustehen. Ich nahm einen ordentlichen Arzt für die Einwohner auf meinen Gütern an, der unentgeltlich von ihrer Seite sie gegen ein jährliches Gehalt von mir mit freier Medizin versehen und heilen sollte. Sie erhielten schriftliche Anweisungen und mündlichen Rat, wie durch allerlei Vorkehrungen und Mittel, wobei sie freilich auch ihrerseits tätig sein mußten, dem Fortgang der Epidemie zu steuern sei. Aber böse Vorurteile, Verwöhnung und Aberglauben nebst gänzlicher Unwissenheit im Lesen und Schreiben machten fast alle meine guten Absichten fruchtlos. Sie empfingen zwar die Mittel, die ich bezahlte, nahmen sie aber nicht ein und scheuten sogar die Mühe, dem nur eine kleine Meile weit in Brandenburg wohnenden Arzte von dem jedesmaligen Zustande der Kranken Nachricht zu geben. Die einfachsten Vorkehrungen und Reinigungsanstalten, die ich ihnen schriftlich und mündlich empfahl, waren ihnen zu mühsam, teils hatten sie solche vergessen, und das Schriftliche konnten sie nicht lesen. Dagegen brauchten sie heimlich die verkehrtesten Mittel, liefen zu Quacksalbern, Wunderdoktoren, sogenannten klugen Frauen, Schäfern und Abdeckern, bezahlten dort reichlich und starben häufig dahin."

Diese Mißerfolge hätten einen weniger energischen Mann vielleicht abgeschreckt, nicht aber den Gutsherrn von Reckahn, der weiter auf Mittel sann, um die Landbevölkerung aus ihrem Stumpfsinn und ihrer Unwissenheit aufzurütteln.

„In bittern Gram versenkt über diese schrecklichen Folgen ihrer Dummheit und Unwissenheit saß ich einst, es war am 14. Februar 1772, so erzählt er weiter, an meinem Schreibtische und zeichnete einen Löwen, der in einem Netze verwickelt daliegt. So, dachte ich, liegt auch die edle kräftige Gottesgabe Vernunft, die doch jeder Mensch hat, in einem Gewebe von Vorurteilen dermaßen verstrickt, daß sie ihre Kraft so wenig, wie hier der Löwe die seinige, gebrauchen kann. Ach! wenn doch eine Maus da wäre, die einige Maschen dieses Netzes zernagte! Vielleicht würde dann dieser Löwe seine Kraft äußern und sich losmachen können! Und nun zeichnete ich, gleichfalls als Gedankenspiel, auch die Maus hin, die schon einige Maschen des Netzes, worin der Löwe verwickelt liegt, zernagt hat. Wie ein Blitzstrahl fuhr mir der Gedanke durch die Seele: Wie, wenn du diese Maus würdest? Und nun enthüllte sich mir die ganze Kette von Ursachen und Wirkungen, warum die Landleute so seien, wie sie sind."

Unzufriedenheit mit den Mühseligkeiten ihres Standes und dem Druck ihrer Lage, Voreingenommenheit gegen ihre Arbeitgeber und gegen die Obrigkeit und die Kirche, Unkenntnis über die Einrichtung der Welt und das Wesen Gottes und Unfähigkeit, sich zu freien, edel denkenden Menschen zu entwickeln, waren nach Rochows Ansicht die Ursachen der traurigen Verhältnisse unter der ländlichen Bevölkerung und der Grund hierfür lag, wie der edle Menschenfreund richtig erkannte, in der vernachlässigten Erziehung der heranwachsenden Jugend, die nach althergebrachter kümmerlicher Methode von Schneidern und invaliden Soldaten als Schulmeistern unterrichtet wurde. In diesem Punkte mußte also Wandel geschaffen, die Schulen verbessert und die Bildung gehoben werden, und rasch entschlossen schritt Eberhard von Rochow zur Tat.

An dem gleichen Tage und auf der Rückseite des Blattes, auf das er den Löwen mit der Maus gezeichnet hatte, entwarf er den Plan einer Unterweisung für Lehrer der Volksschulen, den er bald darauf in seinem „Versuch eines Schulbuchs für Kinder der Landleute" ausarbeitete. Er besprach den Plan mit dem Gutsprediger Rudolph, der ihn sehr lobte und sich begeistert zur

Beihilfe bereit erklärte. An ihm und an seiner eigenen Gattin Christiane Louise, einer Freundin Gellerts, hat Rochow treue Mitarbeiter an dem beschwerlichen Werke, das fortan sein Leben ausfüllte, gefunden. Nachdem er seinen Plan noch anderen maßgebenden Persönlichkeiten zur Begutachtung vorgelegt und von ihnen Aufmunterung zu seinem Vorhaben erfahren hatte, trat er zu Ostern 1772 mit dem Werke „Versuche eines Schulbuchs für Kinder der Landleute oder zum Gebrauch in Dorfschulen“, das in Berlin bei Fr. Nicolai erschien, an die Öffentlichkeit.

In diesem Buche entwickelte Rochow seine Gedanken über einen ersprießlichen, vernunftgemäßen Unterricht der ländlichen Jugend und eine den natürlichen Anlagen der Kinder entsprechende, christlich-sittliche Erziehung und forderte in einer Vorrede die Anstellung von sachlich ausgebildeten und gut bezahlten Lehrern, die Errichtung von geeigneten Schulhäusern mit hellen und mit zweckmäßigen Bildern und Modellen ausgestatteten Klassen und die Entfernung alles überflüssigen Formelkrams aus dem Lehrplan. Er schloß die Vorrede mit einem Aufruf an die „großen und vermögenden Herrn der Erde“ ihn in seinen Bestrebungen zu unterstützen und keine Kosten zu scheuen, um die für das Wohl des Volkes segensreichen Schuleinrichtungen ins Leben zu rufen, die aufgewendete Mühe und die Kosten würden reiche Früchte tragen.

Der „Versuch eines Schulbuchs“ rief großes Aufsehen in der gebildeten Welt hervor, man fand es beachtenswert und verdienstlich, daß die Vorteile der allgemeinen Bildung auch den unteren Schichten des Volkes zugewendet werden sollten, und von allen Seiten erhielt Eberhard von Rochow Anerkennungsschreiben für seine verdienstliche Unternehmung. Auch der Leiter des preußischen Schulwesens, der spätere Staatsminister Freiherr von Zedlitz, schrieb unter dem 17. Juni 1773 an Rochow: „Heil, Lob und Ehre dem vortrefflichen Manne, den nur die Rücksicht auf die Allgemeinheit des Nutzens, welcher gestiftet werden kann, zu solchen Unternehmungen antreibt. Ew. Hochwürden müssen von mir keinen bestimmten Dank erwarten; er würde mit einer Sache in keinem Verhältnis stehen, deren Wert ganze künftige Nationen preisen müssen. Lassen Sie mich vielmehr Sie von nun an als einen Mann betrachten, der zur Beförderung der großen Absichten des besten Königs mir in der Verbesserung des Unterrichts der Land-

jugend so kräftige Beihilfe leisten kann, und der Patriotismus genug hat, diesen Beistand leisten zu wollen.“

Der Erfolg, den sein Buch hatte, und die Anerkennungen und Aufmunterungen, die ihm zuteil wurden, veranlaßten Rochow, sofort ans Werk zu gehen und der Mitwelt zu zeigen, daß seine Vorschläge nicht leere Phantastereien, sondern durchführbare Pläne wären. Er erbaute auf seinem Gute Reckahn ein Schulhaus, das noch heute steht und die Inschrift: „Lasset die Kindlein zu mir kommen“ zeigt, und ließ hier von dem Halberstädter Kantor Heinrich Julius Bruns, den er für seine Zwecke gewonnen hatte und der ihm zeitlebens ein treuer Helfer war, die Dorfjugend nach seinen Vorschlägen unterrichten. Der oberste Grundsatz dieser Erziehungsmethode war: Nur das Verstehen dessen, was gelehrt wird, macht den Unterricht nützlich, und dementsprechend war der Lehrstoff der denkbar einfachste und dem Leben und der Umgebung der ländlichen Bevölkerung entnommen und der Unterricht bestand in Sprech- und Leseübungen, in Erklärungen der behandelten Gegenstände, wodurch die Aufmerksamkeit der Schüler angeregt und die Fähigkeit des Nachdenkens ausgebildet werden sollte, in Hinweisen auf tägliche Vorgänge und Erläuterungen dazu und in Anleitung zu höflichem und sittlichem Benehmen. Durch häufigen Wechsel des Lehrstoffs sollte der Unterricht anregend und so angenehm wie möglich gestaltet werden, Zwang sollte nur in geringem Maße ausgeübt und Belohnung oder Bestrafung nur in den seltensten Fällen angewendet werden. War der Verstand der Kinder zur Fähigkeit des eigenen Nachdenkens genügend ausgebildet, dann erst begann der Religionsunterricht und die Weiterbildung in den einzelnen Lehrfächern.

Zur Förderung des Unterrichts verfaßte Rochow im Verein mit Bruns kleine lehrhafte Aufsätze und Erzählungen, die er als Flugblätter drucken und unter der Landbevölkerung verteilen ließ. Einen Teil dieser Erzählungen, deren Stoff gleichfalls der Umgebung des Landmannes entnommen war, wurde in einem Lesebuch, dem „Kinderfreund“, der 1773 erschien, zusammengestellt und in den Schulen der von Rochowschen Güter benutzt. Außerdem gab Rochow im Verein mit Bruns in demselben Jahre eine „Instruktion für die Landschulmeister“ heraus, worin das ganze Lehrsystem nochmals ausführlich behandelt, den Lehrern Anweisungen für ihr Verhalten und für die äußere Schulzucht

gegeben und über das Zusammenwirken von Schule und Familie praktische Vorschläge gemacht wurden. Diese Bücher fanden allgemeine Verbreitung, erlebten viele Auflagen und wurden in mehrere fremde Sprachen übersetzt.

Der Erfolg entsprach den Erwartungen Rochows in hohem Maße. Seine Bestrebungen wurden in pädagogischen Kreisen anerkannt und überall nachgeahmt und die maßgebenden Behörden gaben ihrer Befriedigung über die segensreichen Unternehmungen des Gutsherrn von Reckahn offen Ausdruck. Nicht nur der Minister von Zedlitz, auch Friedrich der Große selbst nahm von den Bestrebungen Rochows mit wohlwollendem Interesse Kenntnis und ordnete die Einrichtung von Landschulen nach Reckahner Muster und von Lehrerseminaren an, und auf Anregung der preußischen Schulbehörde gingen Lehrer, Geistliche und Beamte nach Reckahn, um an Ort und Stelle Einsicht von den segensreichen Einrichtungen der dortigen Volksschule zu gewinnen. Und Hand in Hand mit den Verbesserungen des Schulwesens in Preußen ging die Einführung anderer Wohlfahrtseinrichtungen, die sich auf den Rochowschen Gütern als vorteilhaft erwiesen hatten, so daß auch nach dieser Richtung hin Eberhard von Rochow segenbringend für Land und Volk gewirkt hat.

Obwohl das Wirken des märkischen Edelmannes in allen Teilen Deutschlands und auch im Auslande Anerkennung und Nachahmung fand, fehlte es auch nicht an Angriffen und Anfeindungen, und als bald nach dem Tode Friedrichs des Großen in Preußen die Zeit der Wöllner und Bischoffwerder anbrach, da gewannen die Feinde der Aufklärung, unter denen Rochows Gegner zu suchen waren, die Oberhand, und es schien, als ob das so herrlich begonnene Werk der Volksschulbildung aus Mangel an Unterstützung verkümmern sollte. Aber der Kern der ganzen Unternehmung war gesund und kräftig. Rochows Anschauungen hatten bereits überall feste Wurzel geschlagen, und allen Hindernissen zum Trotz entwickelte sich das Volksschulwesen nach Rochows Plane ungestört und langsam weiter.

Eberhard von Rochow hatte die Freude, daß später seine Verdienste auch von Friedrich Wilhelm III. und der Königin Luise anerkannt und seine Pläne weiter gefördert wurden, und als er am 16. Mai 1805 die Augen schloß, war das Volksschulwesen bereits so gut ausgebildet, daß es Bestand haben mußte.

Rochows Unternehmen war eine weltgeschichtliche Tat gewesen.

Die italienischen Akademien des 18. Jahrhunderts und die Anfänge des Maurerbundes in den romanischen und den nordischen Ländern.

Von
Ludwig Keller.

Wenn man Wesen und Formen der maurerischen Sozietäten des 18. und 19. Jahrhunderts betrachtet, so tritt dem Beobachter auf das bestimmteste die Tatsache entgegen, daß zwei große Strömungen vorhanden sind, die sich schon durch die Gesamtbenennung, die sie ihren Organisationen gegeben haben, — die einen nennen sich einen Orden, die anderen eine Gesellschaft oder einen Bund — von einander unterscheiden. Beide Strömungen sind vor Alters wohl einer gemeinsamen Quelle entsprungen, aber der Lauf, den die Ströme genommen haben, ist durch verschiedenartige Gebiete gegangen, so daß die Wasser je nach den geologischen Bildungen der Länder und der Menschen eine verschiedene Färbung angenommen haben. Für das Verständnis der Gesamtgeschichte ist es wichtig, den Anfängen der Trennung einmal genauer nachzugehen.

Die Werke von Gregorovius, Alfred Reumont und Ludwig Pastor zur italienischen, bezw. römischen Geschichte geben uns wertvolle Nachrichten über die Wirksamkeit jener Organisationen Italiens im 15. und 16. Jahrhundert, die ihren Verbänden, um mit Gregorovius zu reden, „die Formen einer klassischen Freimaurerloge gegeben hatten“.[1]) Alle die genannten Forscher hatten an der Hand der vorliegenden Nachrichten bereits richtig erkannt, daß diese „unsichtbaren Gesellschaften“ — sie lehnten den Namen des Geheimbundes ab — sich in der Stille mit Schurzfell und Kelle zusammenfanden und bei ihren Versammlungen unter den Sinnbildern der Baukunst und der Bauhütten arbeiteten. Die Forschungen, die wir über die Geschichte dieser italienischen Verbände, die sich nach außen hin Akademien nannten, an anderen Stellen vorgelegt

[1]) F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. 4. Aufl. (1886—1893). VII, 578.

haben[1]), haben die Beobachtungen jener Forscher durchaus bestätigt und dargetan, daß diese Brüderschaften, die sich nach zeitgenössischen Berichten in „abito di Muratori“, also in Maurerkleidung versammelten, besonders die Sinnbilder der Bibel, des Winkelmaßes und des Zirkels zu gebrauchen pflegten. Die stete Beargwöhnung und die gelegentliche heftige Verfolgung, der sie sich, weil sie im Verdacht häretischer Neigungen standen, ausgesetzt sahen, zwang sie, irgend eine harmlose, weltliche Tätigkeit, unter der sie den Schutz des Gesetzes fanden und Grundbesitz erwerben konnten — man denke an die Collegia licita und illicita der antiken Welt — zum Deckmantel zu wählen. Es läßt sich daher beobachten, daß überall dort, wo die gewerkschaftlichen Organisationen der Steinmetzen u. s. w., die sich zeitweilig als besonders geeignete Rückzugslinie erwiesen hatten, aus irgend einem Grunde versagten oder ungeeignet schienen, freie Vereine literarischer, wissenschaftlicher oder künstlerischer Art zum Deckmantel gewählt wurden. Insbesondere boten musikalische Vereine schon deshalb sehr geeignete Hüllen dar, weil auch in den Versammlungen jener „klassischen Freimaurerlogen“ das künstlerische Element eine erhebliche Rolle spielte.

Die italienischen Akademien des 15. und 16. Jahrhunderts sind, wie heute allseitig anerkannt ist, die vornehmsten Stützen und Träger des Humanismus und der Idee der „reinen Menschlichkeit“ gewesen, die sie im Anschluß an den Platonismus, dessen Erneuerer sie waren, vertreten haben. Aber ähnlich wie der Neuplatonismus der ersten christlichen Jahrhunderte, zeigten sich gerade diese italienischen Akademien, die ihre Versammlungen gern in den Katakomben hielten, von einem starken Zug altchristlicher Überzeugungen und Gedanken erfüllt, und das Zeichen des Kreuzes spielt in ihrer Symbolik eine stark hervortretende Rolle.[2]) Es war sicherlich keineswegs eine bloße Anpassung an die sie umgebende Christenheit, in der sie „wie die Griechen im trojanischen Pferd“ lebten, daß sie oft und nachdrücklich betonten, daß sie Christen seien, wenn sie auch meist erläuternd hinzuzusetzen pflegten, daß sie sich im Unterschiede von den Kirchen-Christen als „platonische Christen“ betrachteten.

---

[1]) Ludwig Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben. Berlin 1899 und derselbe, Zur Geschichte der Bauhütten und der Hüttengeheimnisse. Berlin 1898.

[2]) Keller, a. a. O. S. 34 ff.

Seit dem Jahre 1498, wo der „Ehrwürdigste“ und „Weiseste Meister“ — so nannten ihn die Brüder — der Academia Magna zu Rom, Pomponius Laetus, gestorben war, erscheint Florenz, wo sich die Brüderschaft zeitweilig des mächtigen Schutzes der Medici — sie trugen bekanntlich die drei Weltkugeln im Wappen — erfreute, als einer ihrer wichtigsten Sitze; jedenfalls gab es auch dort eine Academia Magna, die eine Reihe von Tochter-Akademien unter ihrem Schutze vereinte. Nach dem Tode Lorenzos von Medici war dessen Schwager, Bernardo Rucellai († 1514), der sich als Dichter und Historiker einen Namen gemacht hat, an die Spitze der Akademie getreten. Er ist es gewesen, der der Brüderschaft einen prächtigen Neubau schenkte, in dem sie ihre Arbeiten unter Fernhaltung von Uneingeweihten in irgend einem harmlosen Gewande fortsetzen konnte.

Die Gegenreformation, die auch in Italien seit dem Konzil von Trident und seinen Erfolgen mit großer Stärke einsetzte, machte infolge der verschärften Beaufsichtigung die immer tiefere Verschleierung des kultischen Charakters der alten Sozietäten notwendig.

Wieder, wie ehedem, nahmen die alten Kultgesellschaften die Deckfarben ihrer Umgebung an und bedienten sich irgend eines nach den örtlichen und persönlichen Verhältnissen geeigneten Mantels, um eine dicke Mauer um die inneren Ringe ihrer Organisation zu ziehen.

Seit dem 17. Jahrhundert traten die von je in den Akademien geschätzten und geübten Künste der Poesie und Musik immer mehr vor der Öffentlichkeit in den Vordergrund der Gesellschaftszwecke, und ähnlich wie die Schulen der Meistersinger in Deutschland[1]), erschienen viele Akademien den Außenstehenden lediglich als eine Art von Singschulen und wurden in manchen kleineren Städten unter dem Druck der Zeiten allmählich wohl auch lediglich solche. Dabei bleibt es aber gleichwohl merkwürdig, daß die Akademien auch in dieser abgemodelten Form der Geistlichkeit stets verdächtig blieben und daß der Klerus in Wettbewerb gegen sie an allen wichtigeren Orten musikalische Vereine und Anstalten unter dem Namen von Konservatorien gründete.

---

[1]) Vgl. Ludw. Keller, Die Kultgesellschaften der deutschen Meistersinger in den Monatsheften der C. G. 1902 S. 274 ff.

Die Akademien machten allmählich das Singspiel, die Oper zum Mittelpunkte ihrer Bemühungen und indem sie viele Kunstverständige unter den Außenstehenden dadurch in ihre Hallen zogen, gewannen sie zugleich die Mittel für die weiteren wissenschaftlichen und wohltätigen Zwecke, die ihnen vorschwebten.

Auch die Akademie des Rucellai in Florenz hatte sich unter dem Druck der Zeiten seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts genötigt gesehen, die Maske tiefer in das Gesicht zu ziehen. Sie gab sich mehr und mehr als Klub, der zur Abhaltung von Kostümfesten, Musikfesten und Singspielen zusammenkomme, und es ist nicht unmöglich, daß dieser Charakter auch halb unfreiwillig teilweise in Wirklichkeit eingetreten war.

Genug, wir wissen, daß Francesco Rucellai und mit oder nach ihm sein Bruder Domenico Rucellai mit den Freunden ihres Hauses wie Cosimo und Matteo da Panzano, Giovambatista Ginori, Marco Jacopi, Pieraccino Bartoli und anderen an der Spitze einer Sozietät standen, die Personen aller Stände, hohe und niedere, vor allem aber außer den vornehmen Geschlechtern Bildhauer, Maler, Musiker, Posaunenbläser, Tuchscherer u. s. w. umfaßte und die angeblich lediglich gesellige und wohltätige Zwecke verfolgte.

Außenstehende pflegten diesen angeblichen Klub die „Kompanie der Maurerkelle“ (Compagnia della Cazzuola oder della Cucchiara) zu nennen und es scheint, daß die Sozietät selbst sich diesen Namen hat gefallen lassen.

Es trifft sich glücklich, daß wir aus der Feder des Vielschreibers Vasari († 1574), der freilich das Ganze nur vom Hörensagen kannte, einen Bericht über die „Gesellschaft der Kelle“ besitzen, der einige für einen geselligen Klub sehr sonderbare Tatsachen enthält.[1])

Die Sozietät pflegte ihr vornehmstes Fest am Tage des heiligen Andreas zu begehen. Sie führte als Gesellschaftszeichen die Kelle, die von sämtlichen Mitgliedern — auch in Livorno gab es eine ähnliche Sozietät — gleichviel ob sie Ämter besaßen oder nicht, getragen wurde. Die Sozietät bestand 1) aus

---

[1]) G. Vasari, Vite de' piu eccellenti pittori . . . . Tom. VI. Firenze 1881, S. 611 ff. — Vasari war Mitglied der Priesterpartei und ein strenggläubiger Mann. Andrea del Sarto, Vasaris Lehrer, der zeitweilig Leiter der „Kelle“ war, hat den Vielschreiber benutzt, um vor der Öffentlichkeit den harmlosen Charakter dieser „Epikuräer“ sich attestieren zu lassen.

zwölf Mitgliedern, die man Maggiori (Obervorsteher, Großbeamte) nannte. Diese trugen außer der Kelle bei gewissen Versammlungen den Hammer im Gürtel — und 2) aus zwölf weiteren, die man Minori nannte[1]); außerdem gab es einen der Zahl nach nicht näher bestimmten Grad der Adherenti.

Bei bestimmten Festen versammelten sich die Brüder — dieser Name war in allen gleichartigen Sozietäten Italiens im Gebrauch — „in abito di muratori et manovali“. Bei der festlichen Tafel trugen die Maggiori die Kelle und den Hammer, die Minori nur die Kelle. Es wurden hier allerlei Nachbildungen von Maurer-Werkzeugen, wie behauene und unbehauene Steine, Kelle, Zirkel, Säulen u. s. w. in Gebäck und Pasteten auf den Tisch gebracht. Der Vorsteher aber entwarf nach Vasaris Bericht den Riß eines Gebäudes, welches sie für die Gesellschaft bauen wollten.

Bei anderen Gelegenheiten versammelten sich die „Muratori“ in einem halbdunklen unterirdischen Raume, in welchen alle Tische u. s. w. mit schwarzem Tuch bedeckt waren; „die Götter der Unterwelt regierten hier“. In diesem Raume sah man Bilder des Todes, der Marter und der Qual. Es gab auch unterirdische Mahle, wo der Wein aus eigenartigen Gläsern getrunken wurde. Die Speisen hatten die Form von Totengerippen und Gebeinen. Von diesen unterirdischen Räumen begab sich die Gesellschaft nach Abhaltung ihrer dortigen Versammlungen wieder in die oberen Zimmer, wo reiche Dekorationen aufgestellt waren.

Von Zeit zu Zeit veranstaltete die Gesellschaft in geeigneten Räumen Vorträge, Singspiele und Komödien. Man rezitierte nach Vasari z. B. die Suppositi und die Cassaria des Ariost († 1533), die Clizia und Mandragola des Machiavell und vieles andere. Die Vorsteher Francesco und Domenico Rucellai gaben einst die Harpyen des Finio. Auch dramatisierten sie gewisse Stücke; so stellten sie einmal einen Streit der Philosophen über die Dreieinigkeit dramatisch dar, an dessen Schluß der h. Andreas in seiner versöhnenden Gestalt an der Spitze von Engelchören auf der Bühne erschien; es war, sagt Vasari, „ein wirklich wundervolles Spiel“.

---

[1]) Ursprünglich hieß in Florenz „andar par la maggiore“ zu den Vornehmen gehören; später ward der Ausdruck gebraucht, um Auszeichnungen, Ämter u. s. w. irgend einer Art anzudeuten.

Konnte die Geistlichkeit, die nur religiöse Vereinigungen vor ihre Gerichte ziehen durfte, nach den bestehenden Gesetzen eine Gesellschaft, die zu solchen Festen zusammenkam, ohne Verletzung des bestehenden Rechts und ohne sich dem Fluch der Lächerlichkeit auszusetzen, verbieten oder gar mit Hülfe des h. Offiziums gegen sie vorgehen? Diese „Sozietät der Maurerkelle" war ihren Gegnern offenbar durchaus gewachsen.

Neben dieser Sozietät zur Kelle[1]) gab es in Florenz und Toscana Schwestergesellschaften verwandter Art, wie z. B. die Academia dei Alterati, die im J. 1568 von Tommaso del Nero begründet war, die Akademie der Apatisti und andere. Diese Einzel-Sozietäten erscheinen in den Quellen als Abzweigungen der Academia Fiorentina, die gelegentlich auch als Academia Magna bezeichnet wird[2]).

Den ursprünglichen und wahren Charakter dieser und anderer Florentiner Sozietäten lernen wir kennen, wenn wir auf andere Quellen als Vasari zurückgreifen und wenn wir deren Einrichtung mit der Einrichtung gleichartiger Sozietäten in anderen Städten Italiens vergleichen. Diese Akademien besaßen, wie oben bemerkt, eine reiche und ausgebildete Symbolik, in der die Zeichensprache der Steinmetzen neben gewissen uralten Bildern und Zeichen wiederkehrt.

Im Mittelpunkte dieser Symbolik steht das Licht, das in verschiedenen Formen und Gestalten, z. B. auch als menschliche Idealgestalt erscheint, und zwar je nachdem die Sonne in der Sprache eines Volkes als männliches oder weibliches Wesen vorgestellt wird, bald als Jüngling (Horus-Harpokrates), bald als Jungfrau (Minerva), der erstere mit dem Strahlenkranz in der Form der Lotosblume, die letztere mit dem Strahlenkranze in der Form der Krone auf dem Haupte. Sehr oft erscheinen neben der Gestalt dieser „Königin" die Symbole der „Kunst", nämlich Kelle, Winkelmaß und Zirkel u. s. w., sowie ein runder oder viereckiger Kasten (○ oder ▭), nicht selten unter Hinzufügung irgend eines Decknamens (Sophia, Pansophia, Panagia, Humanitas u. s. w.)[3])

[1]) Auch der Name Compagnia kommt vor. Näheres bei Ludwig Keller, Zur Geschichte der Bauhütten und der Hüttengeheimnisse, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1898.

[2]) Alfr. v. Reumont, Beiträge zur italienischen Geschichte VI, 225.

[3]) Über den viereckigen Kasten („Arche Noah") s. Monatshefte der C. G., Bd. XI (1902), S. 181 f. — Über die Cista (runder Korb oder Kasten) neben der Frauengestalt auf dem Denkmal des Celtes, vgl. M. Thausing, die Celtesciste. Mitt. des Altertum-Vereins zu Wien XVII, 257.)

In eigenartiger symbolischer Verwendung erscheint in diesen alten Akademien Italiens das Kreuz, das schon im 16. Jahrhundert das Grab zweier der höchsten Beamten der Sozietät schmückt, und das daher vielleicht bereits im Leben ihr Schmuck war.[1])

Die römische Akademie des 15. und 16. Jahrhunderts hielt ebenso wie die Sozietät zur Maurerkelle im 17. und 18. Jahrhundert in unterirdischen Räumen, und zwar erstere in den Katakomben, Versammlungen ab.

Zur Charakteristik ihrer Eigenart beachte man die Aussage Papst Pauls II. über die Akademie und ihre Mitglieder, der erklärte, diese Männer seien Verächter des Mosaismus, besäßen dagegen unerlaubte Beziehungen zu Arabern und Muhamedanern.[2]) Der Papst war außerdem der Überzeugung, daß diese Sozietäten mit den von ihm bekämpften Gemeinden der Häretiker in Italien — es handelt sich um Waldenser, die man entdeckt hatte — in Verbindung ständen.

Die Wortführer der römischen Akademie selbst aber erklärten, daß sie weder „Heiden“, wie man sie nannte, noch Abtrünnige, sondern Christen seien, bessere Christen als die übrigen, und sie beriefen sich unter anderem darauf, daß man jedem, der den Anschluß suche, den Eingang des Johannes-Evangeliums vorlege.[3])

Es war natürlich, daß die Kirche, die den Christennamen für sich und ihre Gläubigen ausschließlich in Anspruch nahm, diese Behauptung nicht gelten lassen konnte. Aber jedem unparteiischen Beobachter drängt sich doch, wie oben bemerkt, die Tatsache auf, daß eben in diesen italienischen Akademien eine starke Anhänglichkeit an das Christentum, freilich nicht an das Kirchen-Christentum, aber an das Christentum der Katakomben, sich mit Zähigkeit erhalten hatte.

Unter den beiden letzten Medizeern, besonders unter Cosimo III. (1670—1723) entfaltete die römische Inquisition eine lebhafte Tätigkeit in Florenz, um alle Personen und Einrichtungen, die der Häresie verdächtig waren, aufzuspüren. Bei diesen Bemühungen stieß das heilige Offizium im Anfang des 18. Jahrhunderts auch auf die „Sozietät zur Kelle“.[4])

---

[1]) Monatshefte der Comenius-Gesellschaft. Bd. XI, S. 250.

[2]) Keller, Die römische Akademie etc. S. 16.

[3]) Keller, Die römische Akademie. S. 16.

[4]) Gründliche Nachricht von den Frey-Maurern etc. Frankfurt a. M. 1740. S. 136.

Noch immer war es wie im 16. und 17. Jahrhundert die Familie Rucellai, die der genannten Sozietät ihre starke Hand lieh, und die zugleich in ihr eine Stütze ihres Hauses suchte und fand. Noch immer waren es wie im 16. und 17. Jahrhundert in erster Linie die Bildhauer, Steinmetzen, Medailleure, die Musiker und die Schauspieler, die den Hauptstamm der Mitglieder bildeten; namentlich solche Künstler, die für die Oper tätig waren, fanden hier ihren Vereinigungspunkt. Es werden als Angehörige der damaligen Sozietät unter anderen Theodor Gualdo, Antonius de Abbalda, Karl Lavagelli und Regolino Neri genannt.

Neben dieser Sozietät zur Kelle gab es um dieselbe Zeit, d. h. in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, auch noch andere freie Akademien verwandter Art, wie z. B. die Akademie der Crusca, der Apatisti u. s. w., die sich vor der Öffentlichkeit mit dem Studium der Muttersprache, der Numismatik, der Naturwissenschaften, der Altertumswissenschaften u. s. w. beschäftigten. Sie waren der Inquisition offenbar weniger verdächtig, und in der Tat waren sie, obwohl ihre inneren Ringe zweifellos als Vorstufen mit der Academia Magna in Verbindung standen, keineswegs Organisationen, die wie jene in schwarzverhangenen und unterirdischen Räumen unter den oben erwähnten Symbolen arbeiteten[1]), ganz abgesehen davon, daß keineswegs alle Mitglieder der Akademien zugleich Mitglieder des engeren Kreises waren, den jene zu verhüllen und zu schützen bestimmt waren.

Am zahlreichsten waren unter den Tochter-Akademien der Academia Magna doch diejenigen, in denen sich Poesie, Musik und bildende Kunst in und durch die Oper eng verknüpften. Diese unter dem Namen der Filarmonici oder Filomusici sehr bekannt gewordenen Sozietäten, die mit den Singschulen der deutschen Meistersinger, wie oben bemerkt, eine große Verwandtschaft zeigen, gewannen seit dem Ende des 17. und dem Beginn des 18. Jahrhunderts unter der Führung begabter Männer neues Leben, und es gelang ihnen, an den Höfen zu Wien, Berlin und namentlich zu London, wohin diese Sozietäten sich oft in geschlossener Gesellschaft zu Gastspielen begaben, die italienischen Singspiele (Opern) zu hohem Ansehen und großer Beliebtheit zu bringen. Insbesondere wurde in England die italienische Oper

---

1) Der dritte Grad ist selbst innerhalb des neuenglischen Systems eine Zeit lang nicht von den örtlichen Organisationen, den Logen, sondern nur bei der Großloge erteilt worden.

seit dem Beginn des Jahrhunderts der beliebteste Sport der hohen Aristokratie.

Und nicht bloß die Höfe und die Aristokratie, sondern auch die anscheinend abseits stehenden Vertreter der mathematisch-technischen Wissenschaften sahen sich von diesen Sozietäten in das Interesse gezogen. Die Mathematik oder, wie man sagte, die „Geometrie" trat als Hilfswissenschaft in den Dienst der Harmonielehre; selbst ein Gelehrter wie Galilei verschmähte es nicht, in seinem Trattato del Suono die mathematische Wissenschaft für die Weiterbildung der musikalischen Theorie zu benutzen. Und es ist beachtenswert, daß die Musiker in Übereinstimmung mit den Mathematikern lehrten, die „Geometrie sei nicht bloß die Mutter der Baukunst, sondern auch der Musik", ja sogar, wie einst ein Mitglied der philharmonischen Sozietät Apollo in London sagte, nicht weniger als „die Mutter aller Künste und Wissenschaften".

Unter dem Einfluß dieser italienischen musikalischen Akademien entstanden nun an den Orten, wo sie als wandernde Spiel-Gesellschaften Gastspiele gaben oder sich zu längerer Wirksamkeit niederließen, verwandte Organisationen oder es wurden bestehende neu belebt. So begründete im J. 1710 der Earl of Abercorn in der Crown and Anchor Tavern zu London eine solche Gesellschaft, die er Academy of Ancient Music nannte.

Es bestand in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts eine sehr lebhafte Verbindung zwischen London und Toscana, insbesondere Florenz. Heinrich Newton, der in den Jahren 1705 bis 1711 großbritannischer Vertreter in Florenz gewesen war, hat als Freund der Kunst und der Künstler besonders zu Befestigung dieser Beziehungen beigetragen.

Unter den ausübenden italienischen Musikern, die nach London kamen, ist Francesco Xaverio Geminiani besonders bekannt geworden. Er war im Jahre 1680 zu Lucca geboren und kam 1714 nach London, wo er bald mit Händel und dessen Kreise Freundschaft schloß. Der Mann aber, dem er sich am meisten näherte, war der Baron von Kielmannsegge, Kammerherr des Königs Georg I, dem Geminiani im Jahre 1716 eines seiner musikalischen Werke widmen durfte. Eber dieser Kielmannsegge ist als Freund des Grafen Albrecht Wolfgang von Schaumburg bekannt geworden.[1])

[1]) Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg etc. MCG. 1901, S. 228.

Geminiani gründete nach dem Vorbilde der italienischen „Filomusici“ die sogenannte Philo-Musicae et Architecturae Societas, die den Namen Apollo führte, deren Protokolle durch zufällige Umstände bis auf unsere Zeit gekommen sind[1]), während die Mehrzahl der verwandten Aktenstücke aus den älteren Sozietäten fehlen.

Es handelt sich hier um eine von Italienern geschaffene und geleitete, nach italienischen Vorbildern begründete Sozietät, für deren Wesen und Verfassung es völlig gleichgültig war, daß sie zu London ins Leben trat. Die Sozietät „Apollo“ war dementsprechend auch auf das eifrigste darauf bedacht, sich ihre volle Unabhängigkeit von verwandten englischen Organisationen zu wahren, und es ist in jeder Beziehung charakteristisch, die Kämpfe zu verfolgen, in die sie deswegen geraten ist. Sehr frühzeitig zeigte sich der zu Eingang dieses Aufsatzes erwähnte Unterschied der Systeme, der sich dauernd erhalten sollte.

Die seit 1717 zu London unter staatlichem Schutz entstandene Großloge hatte das lebhafte Bestreben, verwandte Organisationen dadurch unter ihre Botmäßigkeit zu bringen, daß sie dieselben „rektifizierte“. Die neue Großloge setzte auch bei der Sozietät Apollo ihre Hebel an; aber die letztere bestritt der Großloge jegliche Befugnis, sich in ihre Angelegenheiten zu mischen, und erklärte den Versuch, die Sozietät in die Liste ihrer Tochterlogen einzureihen, für eine Anmaßung. Sie zwang die Großloge zur Anerkennung der Tatsache, daß letztere den Apollo nicht begründet habe, und bestätigte damit, daß es Organisationen gab, denen die Großloge den Charakter einer Loge zuerkennen mußte, ohne daß sie von der Großloge von England konstituiert waren. Die oben erwähnten Protokolle der Sozietät „Apollo“ ergeben, daß sie keineswegs die einzige Loge — sie bediente sich dieses Namens — war, die außerhalb der Obedienz der Großloge von England stand; nicht weniger als zwölf Logen werden in diesen Protokollen erwähnt, die zwar mit dem „Apollo“ auf dem Fuße

[1]) Herausgegeben im Jahre 1900 zu London unter folgendem Titel: The Book of the fundamental Constitutions and Orders of the Philo-Musicae et Architecturae Societas, London 1725—1727. Illustrated with Plates and Facsimiles. With Introduction and Notes by W. Harry Rylands F. S. A. Published by the Quatuor Coronati Lodge. Nr. 2076. London 1900. (Auch u. d. T. Quatuor Coronatorum Antigrapha. Masonic Reprints of the Quatuor Coronati Lodge Nr. 2076 London. Edited by G. W. Speth, P. M., Secretary. Vol. IX. H. Keble, Printer, Margate.)

der Gleichberechtigung verkehrten, die aber in keiner amtlichen Liste der Großloge von England als gleichberechtigte Logen erwähnt werden, folglich von letzterer als solche auch nicht anerkannt worden sind.

Ähnlich wie in der italienischen Sozietät Apollo, die sich in ihren Protokollen eine Loge nannte, einzelne englische Maurer Aufnahme fanden, so verkehrten solche auch in Florenz bei den gleichartigen italienischen Sozietäten, sobald sie sich zu längerem oder kürzerem Aufenthalte dort befanden.

In diesen Jahrzehnten geschah es nun, daß sich der künftige Beherrscher Toskanas, Franz Stephan von Lothringen, in der Großloge von England, die unter dem Namen der Society of free and accepted Masons damals eine rasche und glückliche Entwicklung nahm, als Mitglied aufnehmen ließ. Es lag auf der Hand, daß dieser Anschluß den Ruf und das Ansehen der neuen Großloge gerade in Toskana befestigte, und seit dem Jahre 1737, wo Franz Stephan Großherzog von Toskana geworden war, mußte den von der Inquisition stark beargwöhnten toskanischen Sozietäten der Gedanke nahe liegen, daß eine neue Epoche für sie anbrechen werde, wenn sie den Schutz der neuen mächtigen Oberbehörde sich sicherten.

Gleichzeitige Chronisten berichten, daß die Mitglieder der Florentiner Sozietät „sich untereinander als Freimaurer angesehen haben", und sicher ist, daß die Inquisitoren sie als „Freimaurer" bezeichnet und behandelt haben. Dazu stimmt, daß mehrere Ausländer, die in Logen der englischen Lehrart aufgenommen waren, wie z. B. Lord Sackville und der aus der Geschichte Winckelmanns bekannte Philipp von Stosch († 1757), ein Kunstkenner von europäischem Ruf[1]), mit den Florentiner „Maurern" als Brüder verkehrten, mithin sie als solche anerkannten und von diesen anerkannt wurden.

Aber auch hier trat die gleiche Differenz wie in London zutage, wo die Sozietät des Geminiani, die sich im Kreise der Eingeweihten eine Loge nannte, sich weigerte, sich in die Botmäßigkeit der neuenglischen Großloge zu stellen. Trotz des lebhaften Interesses, das eben diese Großloge daran hatte, die Zahl ihrer Tochterlogen zu vermehren — ihr Verhalten zu der

[1]) Über ihn siehe den Artikel von R. Schwarze, Philipp von Stosch in der Allg. Deutschen Biographie 36, 404 ff. und die dort angeführten Quellen.

Philo-Musicae et Architecturae Societas beweist es — ist es zwischen der Londoner Loge und den Florentiner Brüdern, die in der Sozietät zur Kelle in „Maurerkleidung“ arbeiteten, nie zu einer Verständigung und zur Konstituierung einer Loge neuenglischer Lehrart gekommen.[1]) Man ist offenbar über den Versuch, diese alte Florentiner Sozietät zu rektifizieren, nie hinausgekommen.

Jene Florentiner Brüder, die sich um 1737 „untereinander als Freimaurer betrachteten“, waren fast sämtlich — ihre Zahl wird auf etwa sechzig angegeben — Italiener von Geburt und teilweise aus alten Familien und von hoher gesellschaftlicher Stellung. Zu ihnen gehörte der Minister Giulio Rucellai, der Professor Antonio Cocchi, einer der geschätztesten Schriftsteller Toskanas in jener Zeit, ferner der Dichter Tommaso Crudeli und dessen Freundeskreis. Ferdinand Sbigoli hat in seinem vortrefflichen Werke „Tommaso Crudeli e i primi Frammassoni in Firenze“ (Turin 1884)[2]) gerade über den letzteren und die ersten Freimaurer in Florenz wertvolle Nachrichten gegeben und den Beweis erbracht, wie stark die Akademien Toskanas, deren Mitglieder die obigen Männer waren, beteiligt gewesen sind. Eben diese Brüder der uralten Sozietät zur Maurerkelle, die sich zugleich im Sinne der englischen Großloge als Freimaurer betrachteten, sind es gewesen, die im Jahre 1737 durch die Errichtung eines Denkmals für Galilei die Aufmerksamkeit des heiligen Offiziums zu Rom so sehr auf sich lenkten, daß die Verhaftung einzelner Brüder, wie z. B. diejenige Crudelis, von der Inquisition für notwendig erachtet wurde.

Der früheste Versammlungsort dieser „Maurer“ war das Haus eines Italieners, nämlich eines gewissen Monsìu Pasciò, der erst später, als die von Rom aus geschürte Verfolgung aller italienischen und englischen Brüder begann, sein Haus nicht mehr hergab.[3])

Außerdem wird in den Quellen berichtet, daß mehrere Kanoniker des Doms und andere kirchliche Würdenträger, Doktoren, Schriftsteller und ein Israelit Mitglieder gewesen seien. Der Name des

[1]) Die erste in Toscana von der Großloge von England konstituierte Loge ist die in der Matrikel unter Nr. 117 eingetragene Loge zu Livorno vom 24. Juni 1763.

[2]) Biblioteca Contemporanea. Vol. XXXIV. Libreria internaz. Rosenberg und Sellier. Torino 1884.

[3]) Perrens, Un poète Franc-Maçon devant le saint-office au XVIII e siècle in der Revue des deux Mondes 1885 (Vol. 67) S. 146 ff.

letzteren wird nicht genannt, aber es ist wahrscheinlich der gelehrte Jude Attias gemeint, den die Inquisition im Jahre 1739 gleichzeitig mit Dr. Crudeli verhaftet zu sehen wünschte; Attias stand in hohem Ansehen und war der einzige unter seinen Glaubensgenossen, der den Degen tragen durfte.[1])

Der Resident der Republik Lucca in Florenz berichtet an seine Regierung — wir verdanken diesen Berichten die verläßlichsten Nachrichten über diese Dinge[2]) — daß die Universität Pisa den Hauptanteil an der Einführung der Freimaurerei englischer Lehrart in Toskana besessen habe. Diese Nachricht wird dadurch bestätigt, daß Antonio Cocchi um 1727 Professor in Pisa war. Cocchi[3]), der im Jahre 1695 zu Benevent geboren war, hatte ursprünglich die antike und moderne Literatur und dann Physik und Medizin studiert. Durch seine Beziehung zu Lord Hastings, Grafen von Huntington, war er nach London gekommen und war hier sehr wahrscheinlich Freimaurer geworden. Als er dann die Professur der Medizin in Pisa erhielt, ward der neue Name Freimaurer wohl zuerst durch ihn in Toskana bekannt; Spuren einer Loge englischer Lehrart freilich begegnen in Pisa nicht.

Cocchi ließ sich einige Jahre später, nämlich im Jahre 1732, in die damals bereits bestehende Sozietät zu Florenz aufnehmen, deren Mitglieder sich untereinander als Freimaurer betrachteten.

In demselben Jahr war Lord Sackville, der seine Opern auf italienischen Bühnen aufgeführt zu sehen wünschte, nach Florenz gekommen. Aus den Kreisen heraus, die damals die englische Oper beherrschten — es waren dies fast ausschließlich Italiener, — kam er in die gleichen Künstlerkreise Toskanas, unter die Musiker, Maler, Techniker und Medailleure, die ihren geistigen und geselligen Mittelpunkt in der Sozietät zur Maurerkelle besaßen.

Freund und Schüler des oben genannten Theodor Gualdo war zu der Zeit, wo die Bewegung der Maurer von England aus das Festland angriff, ein deutscher Künstler, nämlich der im Jahre 1705 zu Bieberach in Baden geborene Johann Lorenz Natter, der erst in London gelebt hatte, wo er Mitglied der Society of

---

1) Perrens a. O. S. 157.

2) Die Aktenstücke sind in dem oben erwähnten Werke von Sbigoli abgedruckt.

3) Über ihn s. Biographie générale, Vol. X, Sp. 944 ff.

Antiquarians gewesen war, und den im Jahre 1732 der damalige Großherzog von Toskana in seinen Dienst genommen hatte.[1])

Natter († 1763) hatte seine erste Ausbildung in Bern bei R. Oxe erhalten und bald eine hervorragende Begabung als Edelsteinschneider und Medailleur gezeigt, eine Begabung, die ihm, nachdem er Florenz im Jahre 1735 hatte verlassen müssen, ehrenvolle Berufungen an die Höfe zu Kopenhagen, Stockholm und Petersburg und Aufträge von Wilhelm IV. von Oranien, Robert Walpole und anderen zuführte. Wie groß sein Ruf auch später noch war, erhellt aus Goethes Urteil, der Natter einen durch Geist und Natürlichkeit ausgezeichneten Künstler nennt. Er war auch ein literarisch gebildeter Mann und selbst schriftstellerisch tätig.

Natter hatte durch seinen Verkehr mit italienischen Künstlern wie seinem Lehrer Gualdo und anderen Mitgliedern der „Sozietät zur Kelle" vortreffliche Gelegenheit, deren Einrichtungen und Überlieferungen kennen zu lernen, und seine vielfachen Beziehungen zu einflußreichen Ausländern gaben ihm die Möglichkeit, der Vermittler dieser italienischen Traditionen für andere Länder zu werden.

Von der Hand Natters besitzen wir nun eine sehr merkwürdige Denkmünze aus dem Jahre 1733, auf der der Künstler sich Frater Florentinus und den Lord Sackville, dem sie gewidmet ist, Magister Florentinus nennt.

Im Mittelpunkte der Darstellung des Reverses steht eine menschliche Idealgestalt unter deutlicher Hinweisung auf Horus (Harpokrates) mit der Andeutung der Strahlen in der Form der Lotosblume auf dem Haupte. Die jugendliche Gestalt lehnt sich an eine abgebrochene Säule; sie hält die rechte Hand zwischen Kinn und Brust und legt den Zeigefinger auf den Mund; in der linken trägt sie ein Füllhorn mit Blumen als Hinweis auf die Kraft des Lichts. Zu ihren Füßen sieht man links vom Beschauer Kelle, Hammer, Winkelmaß und Zirkel und einen behauenen Stein, auf dem Hammer und Kelle ruhen; rechts sieht man den runden Kasten (⊙), der durch Weidengeflecht als Cista gekennzeichnet ist, daneben einen Spitzhammer und einen Thyrsus. Über der Gestalt stehen die beiden Eingangsworte des Johannes-Evangeliums:

---

[1]) Über ihn s. G. K. Nagler, Neues allgemeines Künstler-Lexikon, X, 144 ff. und H. W. Singer, Allgem. Künstler-Lexikon (Frankfurt 1898) III, 287.

✠ AB. ORIGINE ✠

rechts und links umgeben von einem Kreuz.[1])

Das sind in allen Teilen die Symbole der Sozietät zur Kelle, die um 1700 und früher in Florenz bestand, und der übrigen gleichartigen älteren Sozietäten Italiens.

Und dieselbe Maurerkelle, die einst nach Vasaris Bericht von allen Brüdern getragen wurde, blieb das charakteristische Merkmal aller derjenigen maurerischen Lehrarten, die in späteren Zeiten ihre Abstammung von der Akademie Toskanas herleiteten.

Und ebenso sind in den maurerischen Lehrarten, die später in den nordischen Ländern zu Ansehen und Ausbreitung gelangten, gewisse Bezeichnungen und Namen, wie sie in der Akademie zur Kelle üblich waren — ich erinnere nur an die italienischen Namen Maggiori und Minori — viele Menschenalter hindurch erhalten geblieben.[2])

Man kann in der frühesten Entwickelung der Florentiner Lehrart, die man im Unterschiede von der englischen am treffendsten die romanische nennen könnte, deutlich zwei Perioden unterscheiden, nämlich einmal die Periode der Verfolgung und sodann die der Tolerierung durch die Inquisition.

Über die Periode des Kampfes berichtet eine gleichzeitige Chronik folgendes: „Es hat sich ohnlängst — ein näherer Zeitpunkt ist nicht angegeben — in Italien eine Sozietät unter dem Namen La Cucchiaja, welches Wort eine Maurerkelle bedeutet, hervorgetan.[3]) Es wird anbey gemeldet, daß die Kongregation des Heil. Officii zu Rom dieselbe entdecket und unterschiedliche aus solchen Familien, die derselben beygethan gewesen, gefangen genommen, um zu sehen, ob man etwas mehreres von ihren Absichten entdecken könne, welche Untersuchungen aber vergeblich gewesen".

---

[1]) Eine Abbildung der Medaille bringt u. a. das Titelblatt der mehrerwähnten Gründlichen Nachricht etc. Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1740. Der Abdruck an dieser Stelle beweist, daß die der englischen Lehrart angehörigen Herausgeber in der Medaille ein echtes maurerisches Denkmal erkannten. Dieser Tatsache gegenüber fallen vage Vermutungen, daß sie vielleicht unecht sein könne, nicht ins Gewicht.

[2]) S. von Nettelbladt, Geschichte der freimaurerischen Systeme u. s. w., Berlin 1879 in dem dem Werke am Schlusse beigefügten „Hauptplan".

[3]) Der Bericht sagt „hervorgetan", nicht aber „begründet".

In der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre setzen abermals heftige Verfolgungen der Inquisition ein. Auf Grund eines Beschlusses, den das h. Offizium unter Vorsitz des Papstes und unter Mitwirkung der Kardinäle Ottoboni, Spinola und Zonderari am 25. Juni 1737 gefaßt hatte, ging ein Pater Inquisitor nach Florenz ab, um die Aufhebung der Sozietät herbeizuführen; es laufe dabei, hieß es, ein heimlicher Molinismus und Quietismus und ein verstellter Epicureismus[1]) mit unter. Diese Sozietät — so lautet in den gleichzeitigen Berichten die Bezeichnung — sei verboten, weil sie sich mit dem Schleier des Geheimnisses umgebe und weil sie „Personen von allerhand Religionen", ja sogar Muhamedaner, unter sich als Brüder aufnähme.[2])

Die Bulle In eminenti vom 28. April 1738 ist durch das Anwachsen der Florentiner Sozietät mit herbeigeführt worden.

Wenige Wochen nach der Veröffentlichung dieser Bulle ward Dr. Tommaso Crudeli in das Gefängnis der Inquisition gebracht und in seinem Hause ward eine Haussuchung vorgenommen, die ergebnislos blieb, weil eine „Person von Rang" die Schriften vorher in Sicherheit gebracht hatte. Der päpstliche Nuntius hätte — so hieß es in Florenz — zu diesem Vorgehen von der Regierung Vollmacht erhalten; jedenfalls haben, wie sonst feststeht, amtliche Verhandlungen deswegen stattgefunden[3]) und der Einfluß des neuen Großherzogs hatte nicht ausgereicht, die Maßregeln zu hindern.

Einige Zeit später begann der neue Ritterorden der Tempelherrn von Paris aus gerade in Florenz festen Fuß zu fassen.[4]) Eben hier besaß das Haus Stuart Anhänger und Freunde von Einfluß, und geschickten Männern von Ansehn konnte es um so weniger schwer werden, in die bestehenden Logen einzudringen, als die bisherigen Führer, auch Sackville und Natter, Florenz hatten verlassen müssen und teilweise nach Genf übergesiedelt waren, wo seit 1736 die romanische Lehrart stark an Boden gewann und sich weiter ausbilden konnte.

---

[1]) Wir sahen oben, daß die Brüder ihre Arbeiten gern absichtlich als bloße Gastereien hinstellten.

[2]) Gründliche Nachricht a. O. S. 137.

[3]) Der Schriftwechsel zwischen dem päpstlichen Nuntius und der Kurie befindet sich im Staatsarchiv zu Florenz.

[4]) Über diesen Orden s. Ludw. Keller, die Tempelherrn und die Freimaurer. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1905.

Es wird glaubwürdig berichtet, daß kein Geringerer als Michael Ramsay selbst in Verbindung mit seinem Freunde Jacob Hector Macleane, einem schottischen Parteigänger der Stuarts, zunächst einer kleinen Zahl italienischer Brüder einen „besseren und vollständigeren“ Begriff von der Geschichte und dem Wesen der Freimaurerei beibrachte und daß alsbald eine „verbesserte Werkstätte“ — wir wissen, was die Anhänger der Stuarts darunter verstanden — in Florenz eingerichtet ward.

Nachdem die Kurie einige Zeit vorher noch ein Patent erlassen hatte, worin sie den Freimaurern, die ihre Brüder anzeigten, hohe Belohnungen versprach, und am 14. Januar 1739 im Gebiete des Kirchenstaats die Mitgliedschaft der Sozietät bei Todesstrafe und Güterentziehung verboten hatte, konnte sich der neue Ritter-Orden ungestört ausbreiten und es ist niemals wider diesen Orden eine kirchliche Maßregel erfolgt.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir hier die Geschichte des Maurerbundes in Schweden, Dänemark und Rußland im einzelnen verfolgen wollten. Indessen ist die Entwicklung der Dinge in Stockholm doch so eng mit den bereits geschilderten Personen und Ereignissen verknüpft, daß hier wenigstens einige Andeutungen darüber gemacht werden sollen.

In den großen Häusern, in welchen Ramsay zu Paris verkehrte, waren protestantische junge Schweden von Stand, die teils ihrer Ausbildung wegen, teils in Geschäften dort lebten, gern gesehene Gäste und wir wissen, daß Ramsay selbst die Einladungen der vornehmen Schweden gern annahm. Nach der Weise eifriger Konvertiten suchte Ramsay den Verkehr mit seinen ehemaligen Glaubensgenossen besonders zu pflegen.

So erzählt Anton von Geusau in seinem uns erhaltenen Tagebuch, daß er im März 1741 zusammen mit dem Prinzen Reuß im Hause des schwedischen Grafen Tessin, wo viele schwedische Landsleute, wie z. B. die Frau von Sparre, verkehrten, auch den „Herrn von Ramsay“ getroffen habe[1]). Schon früher hatten die jungen Deutschen in dem Tessinschen Hause „eine ziemliche Anzahl schwedischer Herren“, unter anderen einen Grafen von Fersen getroffen.

Ein Mitglied dieser schwedischen Kolonie in Paris war nun im Jahre 1737 auch Karl Frederik Freiherr Scheffer

[1]) Büsching, Beiträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen etc. Halle 1784 II, 136.

(† 1786), ein ausgezeichneter Mann, der späterhin als Graf Scheffer in seinem Vaterlande zu hohen Staatsämtern aufstieg und als Gouverneur des Kronprinzen, des nachmaligen Königs Gustav III., zu großem Einfluß bei Hofe gelangte.

Karl Frederik Scheffer war nun in seinem 22. Lebensjahr am 10. September 1737 zu Paris in der „Prinz Clermont-Loge" von dem Großmeister Lord Derwentwater zum Freimaurer aufgenommen worden. Wie groß die Hoffnungen waren, die man in den Kreisen des neuen Ordens an dieses Ereignis knüpfte, erhellt daraus, daß der zweiundzwanzigjährige Jüngling von dem Großmeister mit den weitestgehenden Vorrechten ausgestattet wurde. Kraft der noch erhaltenen Urkunde [1]) vom 25. November 1737 erhielt Scheffer die Vollmacht, Logen der Lehrart, der er selbst angehörte, zu begründen, Meister und Aufseher zu ernennen und, falls die Gründung von Logen nach den Règles générales de la Maçonnerie, die von den Pariser Logen beschlossen waren, gelungen sei, einen Großmeister zu ernennen. [2]) Mit welchem Eifer und Erfolge sich Scheffer der übernommenen Aufgabe annahm, erhellt daraus, daß er die in Stockholm bereits bestehende Loge nach dem neuen System rektifizierte und ihr dann ein Konstitutions-Patent der französischen Großloge einhändigte. Leiter dieser Loge war bis 1746 Graf Axel Ericson Wrede-Sparre (geb. 1708), der laut eigener Angabe zu Paris am 4. Mai 1731 als Lehrling aufgenommen und 1733 ebendaselbst Meister geworden war.

Der Name des Grafen Tessin, den wir oben genannt haben, erscheint in der bis jetzt bekannten Geschichte der schwedischen Logen erst um das Jahr 1750; es ist aber kaum zu bezweifeln, daß der Graf Tessin schon früher Mitglied gewesen ist. Graf Scheffer, der seit 1743 Gesandter des Königreichs Schweden in Paris war, hatte als solcher die beste Gelegenheit, die Beziehungen zwischen den beiden Großlogen zu befestigen, und dies ist dann auch geschehen.

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts tritt dann die romanische Lehrart, die durch das starke Hervortreten des Symbols der Kelle und des Kreuzes gekennzeichnet wird und die durch ihre organische Verbindung mit dem zuerst in Paris

---

[1]) Näheres in den Mitteilungen aus dem Archiv der schwedischen Großen Landes-Loge, I. Heft 1892 u. II. Heft 1898. (Nicht im Handel.)

[2]) Die Urkunde ist gegengezeichnet von „J. Moore, Großsekretär und Großsiegelbewahrer".

auftauchenden Ritterorden ein eigenartiges, bisher in den älteren verwandten Organisationen nicht vorhandenes Gepräge erhalten hatte, in einen immer schärferen Gegensatz zur englischen Lehrart, die keine Rittergrade kannte. Der Kampf, der sich daraufhin entwickelte, hat mehrere Menschenalter hindurch den Bund auf das heftigste erschüttert.

Schiller und die Romantik.

Kurz nach dem Erscheinen von Schillers „Briefen über ästhetische Erziehung“ und der Abhandlung über „naive und sentimentalische Dichtung“ (1795 und 1796) schrieb Friedrich von Schlegel seinen Aufsatz „Über das Studium der griechischen Poesie“, der zwar starke Einwirkungen der Schillerschen Ideen zeigt, tatsächlich aber eine neue ästhetische Auffassungsweise, eben die romantische begründen sollte und begründet hat. Man weiß, daß diese Auffassung auf einer von der Schillerschen durchaus verschiedenen Weltanschauung beruhte, und daß der Fortschritt dieser Weltanschauung, nämlich eben der Romantik, am meisten dazu beigetragen hat, allmählich die Schillersche Gedankenwelt aus der herrschenden Stellung zu verdrängen, die sie um die Wende des Jahrhunderts sich erkämpft hatte.

Schiller sowohl wie Körner fühlten die tiefe Kluft, die sich hier, ausgehend von ästhetischen Auffassungen, aber die ganze Denkart umfassend, auftat, vom ersten Augenblick an sehr deutlich.

Körner hatte Schlegels und Tiecks Almanach auf das Jahr 1802 in einem Brief an Schiller in scharfer Weise besprochen. „Wehe der Poesie“, rief Körner aus, „wenn dieser Geschmack je herrschend werden sollte“. Darauf antwortet Schiller: „Was Du mir da (von dem Almanach) schreibst, ist auch mein Gefühl; obgleich ich gestehen muß, daß ich kein eigentliches Urteil in der Sache habe, weil ich es schlechterdings nicht von mir erhalten konnte, mehr als einige Gedichte aus diesem Almanach zu lesen. Die Manier dieser Herrn und ihre ganze daraus hervorschimmernde Individualität ist mir so ganz und gar zuwider, daß ich gar nicht dabei verweilen kann“.

Dies Urteil Schillers verschärfte sich im Laufe der Folgezeit fortgesetzt. An Wilhelm von Humboldt schrieb er unter dem

17. Februar 1803 (Jonas, Schillers Briefe VII, 14): „Es ist jetzt ein kläglicher Zustand in der ganzen Poesie, der Deutschen und Ausländer, daß alle Liebe und aller Glaube dazu gehört, um noch an ein Weiterstreben zu denken und auf eine bessere Zeit zu hoffen. Die Schlegel- und Tieckische Schule erscheint immer hohler und fratzenhafter, während daß sich ihre Antipoden immer platter und erbärmlicher zeigen, und zwischen diesen beiden Formen schwankt nun das Publikum. An ein Zusammenhalten zu einem guten Zweck ist nicht zu denken, jeder steht für sich und muß sich seiner Haut wie im Naturzustande wehren." Das war in den achtziger und neunziger Jahren, wo die gewaltigen Erfolge unserer klassischen Dichter eben durch das feste Zusammenhalten der Freunde erzielt worden waren, anders gewesen. In dem Augenblick, wo die Geschlossenheit derjenigen Organisationen, die die vornehmsten Träger der Idee der „edlen Menschlichkeit" gewesen waren, unter der Ungunst der Zeiten sich gelockert hatte, kamen neue Mächte empor, die der Ausbreitung des Ideengehalts unserer klassischen Dichtung ablehnend gegenüberstanden. Insbesondere hängt die auffällige Zurückdrängung der Schillerschen Gedankendichtung — die Dramen behaupteten sich siegreich — mit dem Emporkommen der Romantik auf das engste zusammen. Der metaphysische Rausch der Folgezeit, wie er durch die Hegelsche Philosophie gekennzeichnet wird, erleichterte den Romantikern ihre Erfolge über unseren großen Dichter-Philosophen und über die von ihm vertretene Lehre der Humanität und des Humanismus. An die Stelle der Gedankendichtung Schillers, die man mit der Poesie der „Aufklärung" in einen Topf warf, trat das, was man eine christlich-gläubige Poesie nannte. Am stärksten wirkte in dieser Richtung die von Schillers Gegnern oft betonte Ansicht, daß der „bleiern moralische Schiller" — so nannte ihn Friedrich von Schlegel, der bekanntlich im Jahre 1808 katholisch wurde — die Wirkungen des seligmachenden Glaubens an die Heilstatsachen des Christentums verkenne und beeinträchtige. Die Zeitverhältnisse kamen diesen Bestrebungen der Romantik zu statten. Wenige Jahre nach den Karlsbader Beschlüssen ward in Preußen die Aufführung des „Tell" verboten und selbst die Rossinische Oper „Tell" durfte noch um 1830 nicht in ihrer wahren Gestalt gegeben werden.

Das war die Zeit, in der Wilhelm von Humboldt an Welcker schrieb — der Brief datiert vom 8. Mai 1830, demselben Mai,

in dem Humboldts Briefwechsel mit Schiller erschien — „es ist wirklich unverzeihlich, wie Schiller jetzt durchaus nicht nach Verdienst gewürdigt, ja beinahe übersehen wird". Dieses Übersehen hat angedauert bis zum Jahre 1848, wo sich der Umschwung vorbereitete, der in der Schillerfeier des Jahres 1859 seinen Höhepunkt erreichte.

Wiederum zwanzig Jahre später übernahmen zwei Männer die Führung des deutschen Geisteslebens, die sich merkwürdig ergänzten, Bismarck und Nietzsche. Die Anschauungen, die Bismarck im Ringen der politischen Mächte betätigte, das Recht des Stärkeren, übertrug Nietzsche auf das Leben des Einzelnen und kleidete diese Theorien in ein philosophisches System. So entstand nach dem Vorbilde Bismarcks in Nietzsches Geist die Gestalt des Übermenschen.

Nun wissen wir ja heute[1]), daß Nietzsche mit seiner ganzen Eigenart in der Romantik wurzelt, jener Romantik, die von dem Grundsatz ausgeht „Lebe dir selbst". Demgemäß finden sich die Urteile, wie sie Friedrich von Schlegel über Schiller abgegeben hat, bei Nietzsche in der überraschendsten Weise wieder. Oder ist es nicht fast wörtlich dasselbe Urteil, das wir oben erwähnt haben, wenn Nietzsche die volle Schale seines Spottes über den „Moraltrompeter von Säckingen" ausgießt? Nicht der Kampf um das Ideal, sondern der Kampf um die Macht ist nach Nietzsche das Ziel des wahren Philosophen.

Was würde Schiller zu dieser neuen Auflage Schlegelscher Weisheit gesagt haben?

Zur Kantliteratur.

Von

Dr. Heinrich Romundt in Dresden-Blasewitz.

1. Dr. Alex. Wernicke, Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Ding an sich bei Immanuel Kant. Ein Beitrag zum Verständnisse des kritischen Systems. Braunschweig 1904.
2. Dr. Max Adler, Immanuel Kant zum Gedächtnis! Gedenkrede zum 100. Todestag. Wien und Leipzig 1904.
3. Ludwig Goldschmidt, Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Gemeinverständliche Würdigung. Zum 12. Februar 1904. Gotha.

---

[1]) Siehe Karl Joël, Nietzsche und die Romantik. Jena, Diederichs 1905.

Von den Verfassern dieser Schriften ist keiner berufsmäßiger Vertreter der Philosophie. Hängt auch damit zusammen, daß bei ihnen nicht bloß hochtönende Hymnen, oft ebenso leer wie laut, angetroffen werden, die in den so zahlreichen Hochschulfestreden zum 12. Februar 1904, deren der neunte Band der Kantstudien in einer nicht einmal erschöpfenden Übersicht fünfzehn aufzählt, durchaus nicht fehlen? Dagegen zeigt sich bei unseren Autoren ein ernstes Bemühen, das Verständnis von Kants Werk selbst kräftig zu fördern. Bei ihnen allen begegnet uns die Erkenntnis, daß das Verstehen der Kantschen Schriften eine noch unaufgelöste Aufgabe ist, und damit verbindet sich endlich die weitere Einsicht, daß vor deren Auflösung Kritisieren als verfrüht nicht am Platze ist.

An engere Kreise wendet sich die als Beilage zum Jahresbericht der Städtischen Oberrealschule zu Braunschweig veröffentlichte Arbeit von Wernicke, von der ihr Verfasser auch eine „Selbstanzeige“ im 9. Bande der Kantstudien S. 559 gegeben hat. In ihr spricht Wernicke ebenfalls die Meinung aus, daß die gesamte Geistesarbeit Kants als „durch die Schlichtung des Streites zwischen Freiheit und Notwendigkeit bestimmt“ angesehen werden könne. Dies darf zugegeben werden. Auch hat Wernicke damit Recht, daß, wenn Naturnotwendigkeit und Freiheit neben einander bestehen sollen, die uns gegebenen Dinge der räumlich-zeitlichen Welt „etwas anderes sein müssen“, als wofür wir Menschen sie blindlings nehmen. Denn sie können dann nicht ein von menschlicher Erkenntnis ganz unabhängig, selbständig Vorhandenes sein.

Was aber ist dazu zu sagen, daß die Selbstanzeige so fortfährt: „Demgemäß schafft bei Kant die produktive Einbildungskraft als Künstlerin nach den Gesetzen des Verstandes die Gegenstände der räumlich-zeitlichen Welt in ihrer Formenfülle aus der formlos gegebenen Masse der Empfindungen als anschaulich-logische Gebilde“? Ein schlichter Sinn kann über diesen Satz schwerlich anders urteilen als daß, wenn er getreu und zutreffend berichtet, auch unser gepriesener Reformator der Philosophie sich durch eine bloße Dichtung aus der Verlegenheit geholfen zu haben scheine. Würde aber nicht eben derselbe Leser schon ganz anders sich äußern, wenn Wernicke etwa bloß hervorgehoben hätte, daß Kant die gemeine Schätzung der Dinge der räumlich-zeitlichen Welt, als ob sie so, wie sie uns erscheinen, ganz unabhängig von aller menschlichen Auffassung bestehen, durch tief eindringende Zergliederung der gegebenen Erfahrung als einen bloßen Wahn erweist? Sicherlich erscheint hier das stark Anstößige jenes Wernickeschen Satzes, das vielleicht auf einem bloßen Mißverständnis beruht, beseitigt.

Was über Wernicke bemerkt wurde, dessen „Nachwort“ von 1904 zu der Hauptarbeit schon von 1881 leider noch weit mehr Anfecht-

bares enthält, kann dienen, dem Leser zu vergegenwärtigen, wie ungemein schwer es ist, über das Werk Kants getreu zu berichten. Diese Schwierigkeit dürfte sich unseren beiden anderen Autoren selber schon mehr aufgedrängt haben, da sie beide, Adler wie Goldschmidt, sich bemühen, die kritische Philosophie einem größeren Publikum nahe zu bringen, an das Kant selbst bekanntlich mit seinen grundlegenden Werken sich durchaus nicht gewandt hat.

Aus einem 1900 im ersten Briefbande der Berliner Akademie-Ausgabe veröffentlichten Briefe Kants an seinen ersten Rezensenten Garve vom 7. August 1783 erfahren wir, daß Kant bei seinem großen Vorhaben von der Grundlegung, die allein er zu seiner persönlichen Aufgabe machte, die Ausführung und eine angemessene Darstellung für engere wie für weitere Kreise des Publikums unterschied. Dieses zweite Geschäft der Darstellung überließ er ausdrücklich seinem „Leser", an dessen Mitarbeit er so oft und dringend appelliert. „Hätte ich beides", sagt er zur Begründung in dem Briefe, „auf einmal leisten wollen, so würden entweder meine Fähigkeiten oder auch meine Lebenszeit" — Kant war 1781 bei Veröffentlichung seiner ersten Kritik, der der reinen Vernunft, schon 57 Jahre alt — „dazu nicht ausgereicht haben."

Daß Kant aber über die Bedeutung dieses übrig gelassenen Teils seiner Aufgabe anders urteilte als so manche Gelehrte zumal der früheren Zeit, erhellt schon aus diesen Worten und noch mehr aus anderen brieflichen Äußerungen. Er sah gewiß nicht die unerledigte Hälfte als die geringere an, sich selbst freilich wohl immer weniger als zu ihrer Erledigung berufen.

Ist diese sicherlich notwendige Aufgabe einer nicht nur der Sache, sondern auch den Menschen verschiedener Stufen angemessenen Darstellung jetzt 100 Jahre nach dem Tode Kants ausgeführt? Man darf kaum sagen, daß sie schon in Angriff genommen ist, obwohl doch an Literatur über Kant nicht Mangel ist und auch nicht an dem müßigsten Kritisieren seines Werkes, Loben und ganz besonders Tadeln. Zu letzterem gibt eine Sache, die man nicht versteht und darum nicht kennt, ja prächtigen Anlaß in Fülle.

Aus dem soeben Bemerkten folgt, daß es unbillig sein würde, an Darstellungsversuche für weitere Kreise wie die rühmlichen von Adler und Goldschmidt bereits höchste Ansprüche zu stellen. Doch geben eben diese schon einige Hoffnungen für die Zukunft und zwar in recht verschiedener Hinsicht.

Die Gedenkrede Adlers vergegenwärtigt durch eine gewisse darin sich bekundende Schwungkraft des Geistes mehr die wunderbare Höhe und Erhabenheit von Kants Genius, wird dagegen weit weniger der tiefen Besonnenheit und Nüchternheit des kritischen Philosophen

gerecht, zumal in dessen erster grundlegender Leistung von 1781, von der doch die ganze „Weltwende des Geistes“, die Adler S. 14 mit Recht durch Kant herbeigeführt sieht, abhängt. Diese Leistung besteht in der Auffindung und Herstellung eines „festen Punktes“, wie es Adler, oder, wie eben dasselbe Goldschmidt noch zutreffender nennt, eines „Probiersteins“ oder „Maßstabes“ für die sichere Bestimmung der gesamten unbegrenzten Tätigkeit der menschlichen Vernunft, der dieser aus Streit und Verwirrung heraus zu einem unfehlbar innerhalb der Grenzen der Menschheit zum Ziele führenden Gebrauch bis zu höchsten und letzten Fragen hinauf zu verhelfen vermag. Bei der Angabe und Beschreibung dieses Maßstabes begnügt sich nun aber Adler allzusehr mit der Hervorhebung eines bloßen Teils, des allerdings von Kant wirklich entdeckten und auch zunächst gegen Humes Anzweiflung festgestellten selbsteigenen Denkvermögens des Menschen, des reinen Verstandes mit seinen Grundbegriffen, der Tafel der Kategorien.

Diese jedoch für sich „ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs“ hat ihr Entdecker selbst 1783 „gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister“ genannt. Im Eingange dieses Satzes jedoch ist das angegeben, was diese Lehre vom Verstande zu etwas völlig anderem, nämlich zu einem geradezu Unschätzbaren, weil zu einem wirklichen allgemeinen „Maßstabe“ macht. Das Umwandelnde liegt in dem Nachweis der notwendigen Beziehung der Verstandesbegriffe auf einen ganz anderen Bestandteil des gemeinsamen Produkts der Erfahrung, auf den der Sinnlichkeit, der Sinne, der allererst bloßes leeres Denken in Erkenntnis und Wahrheit umschafft. Dieser Nachweis ist von Kant gegeben in dem Schwersten, das nach seiner Erklärung von 1783 „jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte“, in der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“, die demnach eine Einschränkung dieser letzteren auf Erfahrung und Sinne enthält und also zu einer Kritik des Verstandes wird. Die letztere nun allererst darf ein Maßstab genannt werden, der dienen kann, ein Gebiet strengen Wissens von einem darüber weit hinausgehenden, darum jedoch noch keineswegs durchaus nichtigen und eitlen, wenn auch nicht mehr direkt dem Wissen dienenden, Gebrauch genau zu unterscheiden und somit im Reiche der Philosophie zum ersten Mal gründliche Ordnung herzustellen.

Es war wahrlich keine bloße Ruhmredigkeit, wenn Kant 1783 mit Beziehung auf diese Verstandeskritik und deren fernere Ergebnisse sagte, daß es im Unterschiede von Hume, der „sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticismus) setzte, da es dann liegen und verfaulen mag“, bei ihm vielmehr darauf ankomme, dem Schiff „einen Piloten zu geben, der nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind,

mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt".

Durch die Herstellung des Maßstabes der Verstandeskritik ist offenbar im Gebiete menschlichen Wissens, dadurch aber mittelbar für menschliches Denken überhaupt einer Überschätzung bloßen leeren Denkens oder einem stets zu flachen „Rationalismus" gesteuert, in dem aber nun Adler, da er nicht über die bloße Entdeckung des Verstandes hinaus bis zu der genauen Bestimmung von dessen Gebrauch vordringt, stecken bleiben mußte.

Und leider ist auch noch der Verfasser von Nr. 3 allzusehr darin stecken geblieben, obgleich wir diesem das Lob größerer Treue auch in Hinsicht auf die Würdigung von Kants Verstandeskritik nicht vorenthalten dürfen; denn bei aller dieser Treue und anderen echt Kantischen Vorzügen, der Ruhe, Besonnenheit und Nüchternheit von Goldschmidts Darstellung, erinnert sie doch ein wenig an Porträts, die in allem Äußeren ähnlich trotzdem die dargestellte Person selbst allzusehr vermissen lassen. Dieser Bericht läßt uns nur wenig von dem feurigen Leben spüren, das die ruhigen, ja nüchternen und äußerlich trockenen Erörterungen Kants unverkennbar durchglüht und durchflutet. Kurz, es fehlt in Goldschmidts Wiedergabe der Verstandeskritik ganz Kants schrankenlose Hingebung des Denkens an den anderen Bestandteil des Sinnlichen und der Erfahrung zum Behuf des Erwerbs gründlichster Einsicht bis zu jenes ersteren völliger Ertränkung. Diesem Mangel entspricht, daß auch die nicht weniger entschiedene Losreißung desselben Denkens vom Sinnlichkeitsmoment bis zur Härte, die doch nie in Grausamkeit gegen die Natur ausartet, für die Bestimmung des Tuns und Lassens gleichfalls nicht anzutreffen ist. Dann aber konnte bei Goldschmidt auch kaum zur Geltung kommen, was der zweite, praktische Gebrauch der Vernunft schon in dem Anfeuern der Erforschung von Natur und Welt an mächtigen Schatten vorauswirft und worin Kant einen der Übergänge von der bloßen Theorie zur Praxis hin begründet und damit eben dasjenige Mittlere naturphilosophischer Art, das man von Schelling an, aber sehr mit Unrecht, in Kants Grundlegung vermißt hat.

Für Goldschmidts Kant ist danach freilich der Name eines Rationalisten kritischer oder sich selbst bescheidender Art, auf den uns Goldschmidt selber öfter gegen Schluß seiner Darstellung hinleitet, nicht unzutreffend. Der Begründer des Systems eines „kritischen Idealismus" (nicht Rationalismus!), wie Kant 1783 seine Lehre genannt wissen wollte, d. h. zwar eines entschiedensten Realismus für das Wissen, aber eines ebenso entschiedenen Idealismus für das Tun, selbst zum Behuf von Wissenserwerb, ragt aber selber noch über einen kritischen besonnenen Rationalismus in jeder Hinsicht hinaus wie ein Berg über Maulwurfshügel.

Den angedeuteten Abstand Goldschmidts von Kant bei aller rühmlichen Worttreue deutlich zu machen, kann folgendes dienen: Goldschmidt läßt Seite 35 Kant zu schreiben beginnen, als „der deutsche Rationalismus in höchster Blüte war“. Wie indessen stimmt zu diesem Satze, sofern Goldschmidt dabei den Beginn von Kants Unternehmen in der Kritik der reinen Vernunft (1781) im Sinne hat, daß der Mann, der durch sein Werk das „in höchster Blüte“ Stehende zu noch größerer Blüte — etwas mindestens sehr Entbehrliches — gebracht haben soll, von dieser seiner Zeit 1783 sagt, es ständen in ihr „die Sachen der ganzen spekulativen Philosophie (auf deren Wiederherstellung eben Kant ausging) so, daß sie, so sagt er, auf dem Punkte sind, völlig zu erlöschen“? Ist denn wohl auch je eine große Reform aus selbstzufriedener Meinung „höchster Blüte“ des Bestehenden hervorgegangen? Wohl dagegen, sehr erklärlich und sehr naturgemäß, aus der aufschreckenden Wahrnehmung von — Verfall.

Goldschmidt macht gegen Schluß (Seite 38) die zutreffende Bemerkung, dadurch, daß Kants Name wieder in aller Mund gebracht sei, wie ja zum 12. Februar 1904 geschehen ist, sei seine Lehre noch nicht wieder lebendig. Diese von ihm gewünschte und allgemein anzustrebende Belebung ist aber nur dann mit Grund zu erhoffen, wenn wir über Kants Buchstaben und Worte hinaus, die freilich nicht wieder wie einst leichtfertig überhüpft werden dürfen, auch des in ihnen sich äußernden Lebens habhaft und mächtig zu werden uns ernstlich bemühen.

Karl Christian Friedrich Krauses Philosophie im Lichte seiner „Lebenlehre oder Philosophie der Geschichte“.

Von

Klingner, Pastor em. in Berlin-Südende. Mit einem Nachwort von Paul Hohlfeld.

Manche große und zu ihrer Zeit gewaltige, ja über ganze Perioden der Weltgeschichte ihren Einfluß erstreckende Erscheinungen sind, nachdem sie ihren Inhalt mit vollen Händen aus dem Füllhorn ihrer Kraft ausgeschüttet hatten, vom Schauplatze der großen Bewegungen des Lebens verschwunden. Nur insofern sind sie für den Reichtum der neuen Entwicklungen von Belang geblieben, als sie gleichsam den Acker bilden, auf welchem die Folgezeit ihren Weizen baut. Das gilt ebenso von den historischen Größen auf dem Gebiet des Völkerlebens, wie auch von den Hochpunkten geistigen Strebens und den Errungenschaften wissenschaftlicher Kultur.

Wie erfreuend und wohltuend ist es dagegen, wenn auf irgend einem Gebiete des Daseins ältere, bis dahin nicht genugsam gewertete Erscheinungen unverhofft in ein günstiges Licht treten! Wie anders

wirkt dies Zeichen auf mich ein! Freude über die älteren Werte, Hoffnung auf eine gedeihliche Geltung in den Augen der Welt, Teilnahme vor allem für das Wiederaufblühen dessen, was unterm Roste der Zeit begraben zu sein schien!

Unter diesem Zeichen steht die philosophische Weltanschauung des im Jahre 1832 verstorbenen, damals zum Teil durch den Hochschwung der Hegelschen Metaphysik, zum Teil wohl auch durch die anderweiten mächtigen Hauptströmungen der Zeit sehr verdunkelten Karl Christian Friedrich Krause. Der Sinn für metaphysische und überhaupt für philosophische Probleme ist in unseren Tagen, nachdem die Politik einerseits, die Naturwissenschaft und die Technik andererseits dem Interesse der Gebildeten den reichsten Nahrungsstoff geboten haben, wieder aufgewacht. Ein Symptom dieses Umschwunges ist der eigentümliche Umstand, daß zu den am meisten begehrten Büchern der größten wissenschaftlichen Bibliothek des Vaterlandes in ganz auffälliger Weise die philosophischen Schriften gehören. Und es ist gewiß willkommen zu heißen, wenn die schreibenden Gelehrten nicht bloß neue Systeme aus ihrem eigenen Inneren hervorgehen, sondern es sich auch angelegen sein lassen, die Bahnen leuchtender Gestirne, die lange nicht gesehen oder wenig beachtet wurden, abermals auszumessen. Dies Gesagte gilt auch von der tiefsinnigen Spekulation Fechners, des geistvollen Fechner — ich möchte sagen: des Romantikers auf dem Thron der metaphysischen Spekulation. Ließen sich doch breite Berührungsflächen zwischen ihm und Krause nachweisen!

Krauses einsames Denken fand in seinen Tagen zwar auch einige begeisterte Bewunderer. Auch haben die Männer vom Fach, je weniger befangen sie dachten, um so mehr auf seine Bedeutung hinzuweisen, für ihre Pflicht gehalten. Indem ich aber auf einzelne Nachweise dieser Anerkennung verzichte, tue ich es mit dem Bewußtsein, daß, wenn man von Hermann von Leonhardi († 1875) absieht, jedenfalls noch niemals die schriftstellerischen Erzeugnisse Krauses mit so großer Hingebung und so werktätigem Fleiß beachtet und bearbeitet worden sind, als dies von den Neuherausgebern der Krauseschen Schriften, Dr. Paul Hohlfeld und Dr. August Wünsche, geschieht. Unter anderem haben dieselben im Jahre 1904 eine zweite Auflage erscheinen lassen der „Lebenlehre oder Philosophie der Geschichte, zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft“. Wir müssen es den Herausgebern Dank wissen, daß sie das Licht Krauses wieder auf den Leuchter stellen wollen. Eine Besprechung des oben erwähnten Buches wird dies bewähren. Ich sage: eine Besprechung, denn eine Analyse des auf breiten Grundlagen sich erhebenden Gedankenbaues dieser Schrift dient weniger zur Anregung, als dies durch eine solche Betrachtung des Buches geschehen kann, die es darauf anlegt, dieses bestimmte Buch zu besprechen im Sinne einer Charakteristik der Krauseschen Philosophie überhaupt.

Daß die Philosophie K. Chr. Fr. Krauses den Stempel der Originalität an sich trägt, steht außer allem Zweifel. Insbesondere ist sein Verhältnis zu G. Fr. W. Hegel ein durchaus freies, ja, gewisse Hegelsche Grundgedanken sind zum Teil schon vorher durch seinen Zeitgenossen Krause in seiner Weise ausgesprochen worden. Möchte man das Apriorische der beiderseitigen Deduktionen, ferner die Verwandtschaft der Krauseschen Wesenheiten und der Hegelschen „Ideen“, sodann die Lehre von der „Erkennbarkeit Gottes“, endlich

— um einige auffallende Beispiele hiermit abzuschließen — vielleicht sogar die nicht seltene Trichotomie der Entfaltungen bei Krause als eine Parallele zur grundsätzlichen Trichotomie bei Hegel — möchte man dies zur Vergleichung nicht unerwähnt lassen, so muß doch (ganz abgesehen von der angedeuteten teilweisen Priorität unseres Philosophen) die Originalität, mit welcher dergleichen gemeinsame Grundzüge von Krause ausgearbeitet und begründet werden, völlig unangetastet bleiben.

Die folgende Darstellung wird den originellen Charakter Krausescher Gedankenentwicklungen aufzuweisen suchen. Hierbei werden wir der materialen und der formalen Seite seines Denkens in getrennter Betrachtung gerecht zu werden streben. In ersterer Hinsicht muß Krause ein Idealist, in letzterer ein Apriorist genannt werden. Wir werden sehen, wie sein Idealismus und wie sein Apriorismus sich gestaltet.

I. Der Idealismus Krauses. Daß Krause die Uranfänge der Menschheit anders beurteilt, als es gegenwärtig von wissenschaftlicher Seite fast durchweg geschieht (nämlich er sieht nicht das Rohe und Tierische als das Ursprüngliche an, sondern kennt in gewissem Sinne ein goldenes Zeitalter); daß er es wagt, kein Darwinist zu sein, diese Züge mögen angedeutet sein. Vor allem aber tritt sein Idealismus in folgenden Hauptpunkten charakteristisch heraus.

1. Obenan, über allen anderen Wesen, steht für Krause die Gottheit, welche daher auch Wesen schlechthin von ihm genannt wird. Bildet Gott auch nicht den Ausgangspunkt seines ganzen Gedankensystems, so steht er doch im Mittelpunkt des ganzen Gebäudes. Ja, die Philosophie der Geschichte hat an diesem Begriffe sogar den Ausgangspunkt. In den anderen Schriften Krauses strebt alles zu diesem Begriffe hin, so in der „Erneuten Vernunftkritik“, dem 1. Bande der „Grundwahrheiten der Wissenschaft“. Und die „Philosophie der Geschichte“, welche alle Geschichte als von diesem Wesen ausgehend, besser als in diesem Wesen vor sich gehend, nachweisen will, bezeichnet als den Schlußpunkt oder Ruhepunkt der gesamten Geschichtsentwicklung das Eintreten eines Zeitalters, in welchem das Leben und die Wissenschaft der Menschen ganz und gar von dem Grundgedanken der Gottheit beherrscht werden wird. Dies Obenanstehen Gottes, und zwar eines vollbewußten und seiner selbst bewußten Gottes, in einem philosophischen System ist eine nicht nur höchst eigentümliche, sondern, soweit wir sehen, auch sehr bedeutsame Tatsache. Vergleicht man damit das Zurücktreten des Gottesgedankens im übrigen Wissenschaftleben, die völlige Abstraktion davon zum mindesten, die einfache Negation bei der großen Menge der Gelehrten; zieht man den vom Naturgesetz (dieser meist schlecht verstandenen Größe) und von Entwicklung und Autonomie erfüllten Zeitgeist in Betracht, dem ein den bewußten Gott nicht etwa bloß verteidigender, sondern geradezu als Ein und Alles (ἓν καὶ πᾶν) auffassender Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts als ein mit Mitleid und Achselzucken bequem zu übersehender Rückwärtsgeist erscheinen mußte, so begreift man, wie Krause schon aus diesem Grunde nicht gewürdigt werden konnte. Dieser überzeugungsvolle und durchgreifend charakteristische Standpunkt unseres Weltweisen bedeutet am Ende aber nicht allein einen großen Mut der Wahrheit, sondern auch einen Hinweis auf eine noch bevorstehende Entwicklung der Metaphysik, in welcher dem Schatten-Idol eines unbewußten Absoluten, wie es dem

„modernen“ Menschen als das Höchste vorschwebt, doch noch einmal gründlich der Hals gebrochen werden wird, und zwar nicht mit apologetischen Reflexionen, die wohlfeil sind, sondern mit unanfechtbarer Schärfe wissenschaftlichen Denkverfahrens.

Aus dem Wesen Gottes ergibt sich für Krause ein panentheistisches Verhältnis zur Welt (πᾶν ἐν θεῷ). Der Krausesche Idealismus zeigt uns daher

2. die Geschichte, und zwar die der Natur und der Menschen (letztere in besonderer Weise), als eine Entfaltung von Ideen, nämlich der Ideen „Wesens“, d. h. Gottes. Mit ihrer Erkenntnis hat es die Geschichtsphilosophie zu tun, sie ist „die nichtsinnliche Erkenntnis des Lebens und seiner Entfaltung“ oder „Erkenntnis der nichtsinnlichen, ewigen Wesenheit und der ewigen Gesetze der Entfaltung des Lebens in der Zeit“. Dies nennt Krause „die reine Erkenntnis der geschichtlichen Ideen“. Und das Leben selbst nennt er „die zeitliche Entfaltung der inneren Wesenheit der Wesen durch sie selbst als den inneren Grund“. Was er hier die „innere Wesenheit der Wesen“, dort die „nichtsinnliche, ewige Wesenheit“ nennt — ist die jedes besondere und eigentümliche Leben erfüllende und beherrschende besondere und eigentümliche Idee.

Dabei nun zeigt sich die eminent praktische Natur des Krauseschen Idealismus. Die Ideen werden auf die Wirklichkeit angewendet. Der Philosoph der Geschichte „erkennt, was werden und gelebt werden soll, und würdigt danach alles das, was in der Zeit wirklich gelebt worden ist und gelebt werden wird“ (S. 11). Wie wahr und tief wird von ihm der Zusammenhang zwischen einer derartigen Wissenschaft und dem wirklichen Menschenleben erfaßt! Jene Ideen sind fruchtbringende Potenzen. Erst, wenn wir das Leben in jenem Sinne, den eben die „Lebenlehre“ uns kennen lehrt, aufgefaßt haben, dann erst können wir selbst in das Leben fördernd eingreifen (S. 16 f.) und gewinnen Mut und Hoffnung im Leben (S. 29). Die Philosophie der Geschichte dient daher, wie schon der Titel des Buches andeutet, zur „Begründung der Lebenkunstwissenschaft“. Die große Menschengeschichte und das einzelne Menschenleben — nur wer jene versteht, kann dieses begreifen. Es gilt dies für den Geschichtsphilosophen, ebendarum aber auch für einen jeden anderen, denn der Beruf jener — und Krause hat allerdings ein sehr großes, starkes Bewußtsein vom Werte seiner eigenen Philosophie für die ganze Menschheit (z. B. vgl. S. 28) — besteht darin, „im Lichte der Ideen“ die Lehren der Geschichte zu verkünden, und dadurch einem jeden die Direktive zu seiner Lebenseinrichtung und Lebensführung zu erteilen. Das Ethische und Pädagogische wird innig angeknüpft an die Philosophie der ganzen Weltgeschichte.

Ideen und Ideale, wirksam in der Geschichte von der Wissenschaft nachgewiesen, in der Lebenskunst zur Darstellung gebracht und verwirklicht — sie sind ausgegangen von „Wesen“ (Gott) oder sind vielmehr in ihm selbst. Was Wunder also, daß die Philosophie Krauses ihren Idealismus auch

3. darin energisch betätigt, daß sie die Einheit alles Seins und Lebens mit stärkster Betonung heraushebt und darum auch die Lebensentwicklung in frappanter Weise zum Ziele einer unbedingten Einheit und Einigkeit geleitet denkt.

Gewiß will alle Philosophie im Unterschiede von den Erfahrungswissenschaften, die auf den weitzerstreuten Feldern des vollen, mannigfaltigen und rauhen Weltdaseins ihre Arbeit ausrichten — das Getrennte in der Einheit zusammenhalten; darin besteht, bei aller Abweichung der Philosophen in der Ansicht vom Wesen der Philosophie, ein allgemein anerkanntes Charakteristikum derjenigen Geistesfunktion, welche vom Philosophen geleistet wird. Dieses Einheitsstreben ist nun aber bei Krause ungemein lebendig; diese Einheitsanschauung verleiht seiner ganzen Gedankenarbeit ein eigenartiges Gepräge. Er hat einmal dieser Anschauung zu Anfang seines Buches (S. 4) folgenden Ausdruck gegeben: „Wir können es uns nicht anders denken, als daß in dem einen Verflußpunkte, in dem einen Momente, wo wir hier unser Denken so bestimmen, überallhin durch die ganze Welt alle Wesen, die da Leben haben, sich individuell gestalten, und zwar in einer stetigen Einheit der Verursachung, als eine unendlich gegenwärtige Begebenheit in der einen Zeit." Also Einheit alles Lebens, und alles Seiende ist ja, insoweit es ein sich gestaltendes Wesentliche ist, ein Lebendiges, also Einheit alles Seins. Die Einheit des Geistes und des Leibes, des Geistes überhaupt und der Natur überhaupt, die Einheit der Zustände eines gleichzeitigen Augenblicks aller Wesenheiten, die Einheit aller sich zeitlich ablösenden Zustände eines Wesens, die Einheit der Zeitperioden in sich, die Einheit des gesamten Menschheitlebens aller irdischen Räume und aller irdischen Zeiten, die Einheit des Geisteslebens auf Erden und des Geisteslebens auf anderen und allen anderen Weltkörpern, also die Einheit einer, ich möchte sagen, universal-kosmischen Menschheit, von welcher die irdische nur ein einzelnes organisches Glied ist. Ueberall Einheit in der Verschiedenheit, überall Organismus, und „Wesen" = Gott ist der eine, alle endlichen Organismen konzentrisch in sich schließende Gesamtorganismus.

Ein Idealismus nun, der in einem Urwesen sich alle Wesenheiten (Ideen) entfalten und zu immer intensiverer Einheit bis zur kosmischen Menschheit sich einheitlich entfalten läßt — die ganze Bewegung in Geschichte und Menschenleben, in Einheit alles Seins fußend, soll zu einer konkreten Universaleinheit allmählich hinaufführen — dieser Krausesche Idealismus bringt es nach Menschenweise mit sich, daß freilich

4. vielfache Träume und Ahnungen mit den soliden Gedankenentwicklungen sich unentwirrbar verweben. Eine spekulative Physik (Naturphilosophie) spielt in die Auseinandersetzungen der vorliegenden geschichts- und lebensphilosophischen Vorlesungen mehr als wie ein bloßes Vorspiel hinein und bietet weniger Grundlage als Rahmen der geschichtsphilosophischen Erörterungen; die dabei gebotenen Andeutungen lassen den Eindruck des Abstrusen aufkommen. Immerhin mögen vielleicht die besonderen, anderswo ausführlicheren spekulativ-physikalischen Darstellungen Krauses uns von diesem Eindrucke einigermaßen befreien. Jedenfalls ist der Hinweis auf die Möglichkeit eines einst innigeren Vereintseins von Geist und Natur (inniger nämlich, als es jetzt in uns besteht) eine wertvolle Ahnung, aber nicht mehr. Der Gedanke einer innigeren (nämlich rein geistigen) Vereinigung der Geister (verglichen mit der jetzigen, physisch vermittelten Vereinigungsweise) erscheint als eine schöne, erhebende Hoffnung, aber nicht als wissenschaftlich bewiesene Wahrheit. Vor allem auch gehört hierher

die Annahme einer Art Seelenwanderung. „Jedes vernünftige endliche Wesen muß zeitstetig unendlich viele Male die göttliche Wesenheit darleben mit einem jedesmal endlichen, erreichbaren Ziel.“ Er leitet dies ab aus der Unendlichkeit der Zeit, aus der „Vollendetheit Gottes in sich selbst“ und aus der eigenen vollendeten Endlichkeit der Wesen. (S. 119 ff.) Die Erörterungen über den Tod tragen ebenfalls, trotzdem sie als wissenschaftliche Wahrheit auftreten, den Stempel des von schöner Phantasie und edler Geistesahnung getragenen Glaubenserzeugnisses.

Diese Träume des Glaubens in bezug auf Kosmisches, Seelenwiederkehr, Tod u. a. führen uns zu der anderen Seite unserer Besprechung des Krauseschen Buches und der darin verkörperten charakteristischen philosophischen Anschauung überhaupt. Der Idealismus eines Philosophen wird sich naturgemäß in einem aprioristischen Verfahren ausleben, indem das den Realitäten zugrunde liegende Ideale alle Erfahrung übersteigt.

II. Der Apriorismus Krauses. Der Apriorismus, d. h. die von aller Erfahrung abstrahierende, deduktive Methode, mittels welcher alles Ideale und alle Realität a priori, frei ein jedes aus dem Vorangehendgefundenen herausentwickelt wird, besitzt bei Krause eine ungeheure Energie. Eben jene alles Zeitliche, Wirkliche, Jetzige, Erfahrungsmäßige hoch und kühn überfliegenden ahnungsreichen und glaubenskühnen Hoffnungen und Traumgespinste sind die Produkte seines aprioristischen Strebens. Nur daß dieses Streben nach erfahrungsfreier, unbedingter Konstruktion nicht zu wissenschaftlich einwandlosen, erwiesenen Wahrheiten geführt hat. Diese Antinomie zwischen Streben und Können, Wollen und Erreichen tritt an ganz entscheidenden Wendepunkten seines Systems zu Tage. So gut verbunden und fein gegliedert, sorgsam fortschreitend die Argumentationsweise unseres Philosophen ist, so ist sie dennoch durchaus nicht so rein-apriorisch, wie sie erscheinen möchte. Der bewegende Anfang aller seiner Gedankenentwicklungen ist tatsächlich nicht apriorisch. Denn wie gelangt Krause zu dem Gottesgedanken, von welchem seinerseits die Metaphysik der Geschichte anhebt? Er gelangt dazu — man vergleiche die scharfsinnige Analyse des menschlichen Bewußtseins in der „Erneuten Vernunftkritik“ — von dem erfahrungsmäßigen Ich aus und im Zusammenhang damit von dem erfahrungsmäßigen Inbegriff der Welt aus. Die Entgegensetzung des Unendlichen und des Endlichen, die Begründung des Endlichen als im Unendlichen erwachsende Entgegensetzung wird insofern im Grunde a posteriori in Gott hineingedacht und kann daher bei einer Analyse des Gottgedankens natürlich nicht fehlen. — Das große Problem „wie kommt das Ur-Eine zu einem Vielen?“, diese crux omnium metaphysicorum, findet also eine Lösung tatsächlich nicht. Und in concreto: die Entfaltung von „Gott“ zu „Geist“ und „Natur“ (der ersten, ursprünglichen Entgegensetzung in Gott) beruht auch inhaltlich (diese Entgegensetzung: Geist und Natur) nicht in Wahrheit auf apriorischer Fortentwicklung von Gedanken zu Gedanken, sondern auf einer Erfahrung ebendieses eigentümlichen Gegensatzes. — Nicht anders steht es mit der Idee der einen, unendlichen Menschheit im Universum. Aus der Entgegensetzung „Geist und Natur“ und ihrer Vereinigung „Menschheit“ folgt sie allerdings, denn, wenn jene Momente universell sind, so kann auch ihre Synthese die Universalität nicht verleugnen. Sowie nun aber „der Geist“ und „die Natur“ im Grunde (gemeint

sind natürlich nicht Geist und Natur an sich, sondern ihre Begriffe) Gewächse aus dem Boden der Erfahrung sind, so kann auch der Gedanke einer universalen, kosmischen Menschheit nur betrachtet werden als eine auf der Erfahrung des Irdischmenschlichen und auf sich daranknüpfendem Nachdenken und Wahrscheinlichkeitskalküle ruhende, subjektiv ansprechende Ahnung, deren Wahrheitsgehalt objektiv dahingestellt bleibt. — Endlich kann ich auch nicht umhin, zu vermuten, daß die Auseinandersetzungen Krauses über den Ursprung des Uebels einschließlich des Bösen — sehr schön von Krause als „Wesenwidriges“ bezeichnet — die aus dem Miteinander der Wesen und ihres Vereinlebens folgen sollen, niemandem eine volle Ueberzeugung von der Entstehungsweise oder von der ihrer Entstehung zugrunde liegenden metaphysischen Notwendigkeit dieser Instanzen beibringen können.

Wenn nun aber auch das apriorische Verfahren nicht vollständig und rein durchgeführt ist, so ist doch die Tatsache des intensiven und systembildenden apriorischen Denkens unseres Krause schon an und für sich, meines Erachtens, eine Tatsache von bedeutendem Werte, gerade in einer Zeit, die aus dem großen Vorratshause alles Erfahrungsmäßigen sich die ganze Wahrheit zu holen gelehrt wird, und in welcher dennoch, wie schon angedeutet, der Trieb nach dem Metaphysischen sich aufs neue zu regen beginnt.

Und um so wertvoller sind die energischen Konstruktionen Krauses, da er einer sehr gewöhnlichen Gefahr derartigen Denkverfahrens nicht erlegen ist, nämlich der Gefahr, den Blick für das Wirkliche und Unanfechtbar-Tatsächliche zu verlieren durch Deduktionen, die etwa demselben gerade ins Angesicht schlügen. Solche Deduktionen führt er nicht. Der Sinn für das Individuell-Wirkliche geht nicht unter in allgemeinen Bewegungen zu einem absoluten Ziel, um dessentwillen alles Vorangehende nur die Bedeutung eines Mittels besäße. Sondern jedes Individuelle, Einzelne ist an und für sich ein Bedeutendes. „Jeder Moment des stetigen Geschehens in der einen Zeit muß zuvörderst an ihm selbst betrachtet und gewürdigt werden, weil die Wesenheit Gottes in jedem Momente auf einzige, nur einmal so werdende Weise dargelebt wird.“ (S. 60 ff.) Jedes endliche Vernunftwesen hat seinen eigentümlichen Lebenszweck, welcher darin besteht, daß es seine eigentümliche Wesenheit in bestimmter Weise während der unendlichen Zeit „darbilde“. — Auch ist er daher den tatsächlichen Zusammenhängen des Wirklichen mit offenen Augen zugewandt, so daß er vieles Tiefwahre lehrt über Wachstum und Abnahme, über das Ineinandergreifen der Lebensperioden, das Eintreten neuer Ideen in den Geschichtsverlauf und anderes.

Nach alle diesem kann die Philosophie Krauses, in welche die „Philosophie der Geschichte“ einen lebendigen Einblick verleiht, dem Studium der Jetztzeit empfohlen werden. Reiche Saatkörner hat der sinnende, bescheidene Mann in die Geisteswelt ausgestreut; wenn diese aufgehen werden mehr als bisher — was einem wiedererwachten Studium Krauses zu verdanken sein würde — dann wird die Entwicklung des philosophischen Denkens und mit diesem naturgemäß die Entwicklung menschlicher Kultur in ihrer oft so unmerklichen Aufwärtsbewegung einen kräftigen Anstoß erhalten, dessen Spuren nicht so leicht zu verlöschen sind.

Nachwort von Paul Hohlfeld.

Dresden, im Februar 1905.

Vorstehende Beurteilung von Krauses Lebenlehre wurde mir von einem Herrn, der sowohl mit dem Verfasser, als mit mir befreundet ist, zugesandt mit der Bitte, dieselbe womöglich zum Druck zu bringen. Den Druck verdient sie auch nach Inhalt und Form. Der beigemischte Irrtum aber läßt sich durch ein kurzes Nachwort unschädlich machen.

Der Verfasser ist befugt, von „dem Idealismus" Krauses zu reden, nur nicht in dem beschränkten Sinne, daß damit sein „Realismus" ausgeschlossen oder nur in Frage gestellt würde. Schon der Name „Wesenlehre" = Gottlehre, den Krause selbst seiner Lehre gibt, bezeichnet den höchsten „Realismus". In gleiche Richtung weist der vom Verfasser mit Recht betonte „Einheitstrieb" Krauses. — Aehnlich steht es mit dem angeblichen „Apriorismus" dieses Denkers. Sein Wissenschaftgliedbau umfaßt die gesamte Vernunfterkenntnis, das ganze „apriorische" Wissen, aber auch die gesamte Erfahrungserkenntnis, das ganze „aposteriorische" oder empirische Wissen — Krauses Blick und Sinn für die „Wirklichkeit" wird ja auch vom Verfasser mit Recht wiederholt anerkannt! — und endlich die Vereinerkenntnis, das ganze synthetische oder harmonische Wissen, einerseits die vom Verfasser ausdrücklich erwähnte, auf die Erfahrung angewandte Vernunfterkenntnis, andererseits umgekehrt die unerwähnt gebliebene Durchdringung der Erfahrung mit Vernunftbegriffen (Ideen).

Die Konstruktionen („Vereinschauungen") Krauses sind allerdings zum Teil „apriorisch", was die Konstruktionen Hegels ausnahmslos sein sollen, aber auch großenteils gemischt, weil die in der Konstruktion neben der immer „apriorischen" Deduktion (Ableitung oder „Inwesenschauung") enthaltene „Intuition" (Anschauung oder „Selbeigenschauung") auch aus der Erfahrung geschöpft sein kann. Rein aus der Erfahrung, die immer nur Sinnliches oder Individuelles gibt, stammt übrigens kein Begriff = „Allgemein- und Ewigschaunis", auch nicht, wie der Verfasser meint, der der Natur oder des Geistes, sondern es wird auch zu einem sogenannten Erfahrungsbegriff immer bereits die Ahnung eines entsprechenden reinen Vernunftbegriffes erfordert.

Die Schauung des „Ich" ist nicht, wie der Verfasser behauptet, durchweg empirisch, sondern nur, soweit das Ich vollendet bestimmt (individuell) ist, während das „reine" oder „allgemeine" Ich nur in reiner Vernunft erkannt werden kann. Das sah bereits Fichte ein, der dadurch einen entschiedenen Fortschritt über Kant hinaus bezeichnet. Krause fordert, daß die Erfahrungswissenschaft vom individuellen Ich als „analytisch-analytischer" („aufsteigend-aufsteigender") Unterteil den ganzen „analytischen" („aufsteigenden") Hauptteil oder Lehrgang beginne und den folgenden, „synthetisch-analytischen" („absteigend-aufsteigenden") Nebenunterteil vorbereite und teilweis begründe.[1]) Lebhaft zu beklagen bleibt, daß Krause diese seine Forderung nicht durch Ausführung wenigstens in einem bestimmten Falle (etwa der Charakteristik des eigenen Ich) verwirklicht, nicht durch ein einziges Beispiel — denn jedes Ich ist doch alleineigentümlich oder originell! — veranschaulicht hat.

[1]) Emporleitender Teil, Leipzig, O. Schulze, 1889, S. 22.

Wohl ist die gesamte Erfahrungserkenntnis als wesentlicher Teil des aufsteigenden Lehrganges bei Krause, ähnlich wie bei Aristoteles, eine untere Grundlage der reinen Vernunfterkenntnis. Indes muß „Grundlage“ als bloße „Bedingung“ von dem „ganzen zureichenden Grunde“ und der „Ursache“ — in diesem Falle dem „Erkenntnisgrunde“ und der „Erkenntnisursache“ — sorgfältig unterschieden werden.

Die Gotterkenntnis oder „Wesenschauung“ steht bei Krause nicht bloß, wie der Beurteiler sich ausdrückt, im „Mittelpunkt“ seines ganzen Systems, sondern ist sein Erkenntnisprinzip, die Grundschauung, die eine, unbedingte, unendliche Erkenntnis, in welcher alle untergeordnete, endliche Erkenntnis enthalten und durchweg begründet ist. Die Schauung „Wesen“ ist ferner bei Krause der Anfang des absteigenden oder ableitenden Lehrganges im Gegensatze zum aufsteigenden oder emporleitenden Lehrgange, der, wie oben schon gesagt war, mit der Schauung „Ich“ beginnt.

„Wesen“ steht nicht, wie der Verfasser sagt, „über“ allen Wesen, sondern Wesen selbst ist in sich, unter sich und durch sich alle Wesen. Wiefern Wesen über alle vollendet endliche und in ihrer Art unendliche Wesen: Geist, Natur und Menschheit (Geist-, Leib- und Menschheitwesen) und deren Vereinwesen, die Welt oder das Universum, erhaben ist, wird Wesen von Krause als „Urwesen“ bezeichnet. Die bestimmte, streng wissenschaftlich begründete Unterscheidung Gottes als des einen, unbedingten (absoluten) und unendlichen (allumfassenden und allgegenwärtigen) Wesens, in dem, unter dem und durch das alles, auch die Welt, ist, von Gott als Urwesen, dem höchsten, dem außerweltlichen und zwar außerüberweltlichen, dem transzendenten Wesen, dem être suprême, außer dem, und zwar außer unter dem, die Welt ist, das aber auch mit der Welt und allen Wesen in ihr vereint ist und vereinlebt und als allmächtige und alliebende, weise und heilige Vorsehung das Leben der Welt leitet (regiert), ist gerade eine Haupteigentümlichkeit und ein Hauptvorzug der Wesenlehre. Wir hoffen bestimmt, daß dies auch dem Theologen, der vorstehende Beurteilung der Lebenlehre Krauses geschrieben hat, bei weiterer Vertiefung in Krauses Werke binnen kurzem einleuchten wird.

Die Vossische Zeitung.

Geschichtliche Rückblicke auf drei Jahrhunderte.[1])

Eine Besprechung
von
Dr. G. Fritz in Charlottenburg.

Weit über den Rahmen von Festschriften, wie sie bei Gelegenheit von Jubiläen oder ähnlichen Gedenktagen zu erscheinen pflegen, geht das mit allem Aufwand typographischer Kunst hergestellte Geschichts-

[1]) Die Vossische Zeitung. Geschichtliche Rückblicke auf drei Jahrhunderte. Von Arend Buchholtz. Zum 29. Oktober 1904. Berlin 1904. Gedruckt in der Reichsdruckerei. II a und 355 Seiten. 4⁰.

werk hinaus, das unter dem Titel „Die Vossische Zeitung" von ihrem Verlage herausgegeben ist. Gestützt auf ein Quellenmaterial von gewaltigem Umfange und auf Grund einer sechsjährigen mühevollen archivalischen Arbeit hat es der Verfasser, der bekannte Berliner Stadtbibliothekar Dr. Buchholtz, verstanden, seine Darstellung über das lokalhistorische Interesse hinaus zu einem nach Form und Inhalt fesselnden Beitrag zur preußisch-deutschen Geistes- und Kulturgeschichte zu erheben, der in gewissem Sinne als eine wertvolle Ergänzung zu Harnacks Geschichte der Berliner Akademie der Wissenschaften bezeichnet werden kann. Kaum je freilich bot sich, wie es hier der Fall ist, Gelegenheit, die verschiedenen Zeitströmungen, die das bürgerliche, wissenschaftliche und politische Leben der letzten beiden Jahrhunderte beherrscht haben, gleichsam in einem Brennpunkte vereinigt zu schildern. Dies trifft vornehmlich für das achtzehnte Jahrhundert zu, zum guten Teil aber auch noch für das neunzehnte in den Jahrzehnten, wo die Vossische Zeitung an der Seite weniger anderer Tagesblätter als privilegiertes publizistisches Organ gegenüber dem öffentlichen Leben als beherrschender und dienender Faktor von hervorragender Bedeutung war. Zweierlei Umstände haben in besonderem Maße auf die Entwickelung der Zeitung bestimmend eingewirkt: einmal das fördernde Interesse der preußischen Könige, das freilich zu gewissen Zeiten in empfindlicher Weise zurücktrat und sich rivalisierenden Unternehmungen zuwandte, dann die glänzende Reihe geistig hervorragender Mitarbeiter, von Lessing an bis hinauf in unsere Tage.

Aus der Entstehungsgeschichte der Vossischen Zeitung, deren Verlagsrechte sich bis heute in der achten Generation weitergeerbt haben, fesselt uns vor allem die Persönlichkeit ihres Begründers, des Buchhändlers Johann Michael Rüdiger, der im Jahre 1704 von dem ersten preußischen Könige ein für die nächsten Jahre allerdings wirkungsloses Privileg zur Herausgabe einer Berliner Zeitung erhielt. Rüdiger, 1652 zu Wertheim in Franken geboren, wurde nach längerem Aufenthalte in der französischen Schweiz im Jahre 1675 zum „Buchführer" der Universität Heidelberg bestellt, also gerade zu der Zeit, wo die Pfalz unter Karl Ludwig ihre leider so kurze Blütezeit als Hort echt evangelischer Toleranz und humaner Geisteskultur erlebte. Man braucht nur an Namen wie Ezechiel von Spanheim und Pufendorf, an die für die damalige Zeit unerhörte Aufnahme von Wiedertäufern und piemontesischen Waldensern durch Karl Ludwig zu denken, der ja bekanntlich sogar die Berufung Spinozas an die Heidelberger Universität in Erwägung zog, um diesen kurzen Vorfrühling deutscher Geistesfreiheit im Zeitalter Ludwig XIV. in seiner Bedeutung zu würdigen. Nach dem beklagenswerten völligen Zusammenbruch des

pfälzischen Kurstaats folgte J. M. Rüdiger seinen Heimatsgenossen, die bereits seit 1689 in Brandenburg-Preußen Aufnahme gefunden hatten, jenem Staate, der damals an Stelle der Pfalz begann, seine weltgeschichtliche Mission als Vormacht freien protestantischen Geisteslebens zu erfüllen. Gerade in dieser Zeit wurden die Universität Halle und die Sozietät der Wissenschaften in Berlin ins Leben gerufen, Persönlichkeiten wie Spener, Leibniz, Spanheim und Pufendorf wirkten daselbst, und es ist anzunehmen, daß Rüdiger, der den beiden letzten von Heidelberg aus bekannt war und bald nach seiner Ankunft in Berlin ein kurfürstliches Privileg als Verlagsbuchhändler erhielt, auch weiter engere Beziehungen zu den geistig führenden Kreisen der Residenz gewann, zumal er uns als Verleger von Werken Speners und anderer bedeutender Männer entgegentritt. Ich habe bei den Lebensschicksalen Rüdigers vor der Begründung der „Berliner privilegierten Zeitung" etwas ausführlicher verweilt, weil sie, so wenig leider im einzelnen über seine Heidelberger Zeit und seine Berliner Anfänge bekannt ist, so ungemein charakteristische Streiflichter auf jene hochbedeutsame Periode unserer nationalen Kultur werfen und ihn, mag er auch an geistiger Bedeutung nicht in die vorderste Reihe gehören, als würdigen Vertreter des neuen Berliner Bürgertums, das im 17. und 18. Jahrhundert eine solche Fülle von auswärts stammenden wertvollen Elementen in sich aufsog, erscheinen lassen.

Die auf die eigentliche Zeitungsgeschichte bezüglichen Abschnitte des Werkes können hier nur kurz berührt werden. Im Jahre 1721 wurde J. A. Rüdiger, dem Sohne Johann Michaels, das Privileg erneuert und von da ab datiert das tatsächliche Erscheinen der Zeitung, deren Hauptinhalt die Berichterstattung über ausländische Begebenheiten bildete und die von Friedrich Wilhelm I. vielfach zur Veröffentlichung von Erlassen benutzt wurde. Von allgemeinem Interesse ist aus dieser Zeit der sehr eingehende Lokalbericht über die Aufnahme der Salzburger Emigranten im Jahre 1732. Während der ersten Regierungsjahre Friedrichs des Großen hatte die Zeitung unter der Konkurrenz der von dem Könige begünstigten Haudeschen „Berliner Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen" zu leiden, die jedoch später, wie noch heute der Titel der Vossischen Zeitung lehrt, mit ihr vereinigt wurden. Aus dem Jahre 1750 stammt die auf die Vossische Zeitung bezügliche, in einem Schreiben des Ministers von Podewils enthaltene vielberufene Äußerung Friedrichs des Großen, daß „Gazetten, wenn sie interessant seyn solten, nicht geniret werden müsten", ein Ausspruch, der, wie auch Buchholtz überzeugend dartut, keineswegs die Proklamierung unbeschränkter Preßfreiheit im modernen Sinne bedeutet, sondern vielmehr aus Zweckmäßigkeitsgründen getan wurde mit dem Hintergedanken, die Verantwortlichkeit der Regierung für gewisse politische Nachrichten abzuschwächen.

Die Ära des großen geistigen Aufschwunges in Deutschland um die Mitte des 18. Jahrhunderts brachte auch der Berliner Privilegierten Zeitung, die 1751 an Voß, den Schwiegersohn des jüngeren Rüdiger, übergegangen war, einen sich immer mehr erweiternden auserlesenen Kreis von Redakteuren und Mitarbeitern. Es genügt, Namen aufzuzählen wie G. E Mylius und K. G. Lessing, Ramler, K. P. Moritz, Hufeland, L. v. Woltmann. Überaus anziehend wird uns geschildert, wie sich das Napoleonische Zeitalter und das der Freiheitskriege in der Haltung der Zeitung spiegelten, und dann weiter das wechselnde Gepräge, das führende Männer im Laufe des jüngst abgeschlossenen Jahrhunderts nach den jeweiligen politischen und wissenschaftlichen Bestrebungen der Zeit dem Blatte aufdrückten.

Ich habe mit dem bisher Gesagten jedoch nur die eine Seite des Werkes gestreift und muß mir versagen, hier auf Einzelheiten der Familien- und Verlagsgeschichte einzugehen, die sich an die Namen Rüdiger, Voß und Lessing knüpfen, ebenso auf die wirtschaftlich-technische Entwicklung der Zeitung, ein Stück Kulturgeschichte, das uns der Verfasser in glänzender Darstellung lebendig und anschaulich zu machen weiß. Ein besonderer Abschnitt des Werkes beschäftigt sich ferner mit der Entwicklung der Rüdigerschen und Vossischen Buchhandlungen; ihre Bedeutung wird durch den Hinweis auf die dort verlegten Werke eines Lessing, Mendelssohn, E. Ch. v. Kleist, Gellert, Friedrich des Großen, um nur einiges herauszugreifen, genügend gekennzeichnet. Zahlreiche Anmerkungen, die den gewaltigen Umfang des verarbeiteten Materials erkennen lassen, und ein Register bilden den Schluß.

Die äußere Ausstattung muß schlechthin als ein Meisterwerk des deutschen Buchgewerbes bezeichnet werden. Der Entwurf der eigens dafür hergestellten Type „Borussiaschrift“, sowie der Initialen, Kopf- und Schlußleisten rührt von G. Schiller her. Zu bedauern bleibt nach alledem, daß das hervorragende Werk als Privatdruck erschienen ist und so dem Buchhandel verschlossen bleibt. Vielleicht aber darf man hoffen, daß sich Verleger und Verfasser dazu verstehn, eine einfacher ausgestattete und verkürzte Ausgabe zu veranstalten; sie könnten des Interesses und des Dankes weiterer Kreise sicher sein.

Ein Brief des Ober-Präsidenten Zerboni an Schiller.

Zu den Männern, die sich in der Zeit von Preußens Erniedrigung als hervorragende Patrioten bewährt haben, gehört der nach mannigfachen Konflikten mit dem Könige Friedrich Wilhelm II. und seinen Ministern seit 1810 zum Wirklichen Geheimen Rat und seit 1815 zum

Ober-Präsidenten von Posen, im Jahre 1760 zu Breslau geborene Joseph Zerboni di Sposetti.[1])

Zerboni war wie die große Mehrzahl der Männer, die beim Zusammenbruch des preußischen Staates seit 1806 sich zu dessen Wiederaufbau im Stillen verbanden oder, wie die Gegner sagten, „heimlich verschworen“ — in der Tat sind alle ersten Verständigungen in dieser Sache im Geheimen erfolgt, weil eine offene Auflehnung wider den übermächtigen Gegner, der den größten Teil der Monarchie militärisch besetzt hielt, unmöglich war — tätiger Maurer und der Sache, der er sich in früheren Jahren gewidmet hatte, mit ganzer Seele bis an seinem Tod ergeben. Er hat sich in der Geschichte des Bundes dadurch bekannt gemacht, daß er versuchte, eine ähnliche Hilfsorganisation zu schaffen wie sie damals im „Tugendbund“ an das Licht getreten war, nämlich der Bund der „Euergeten“. Auch hat er mancherlei Lieder verfaßt, die sich lange Zeit im Bunde erhalten haben.

Als Dichter solcher Gesellschaftslieder hatte er offenbar dieselbe Empfindung, der Schiller gelegentlich in einem Briefe an Körner Ausdruck gegeben hat, daß es nämlich eine „erstaunliche Klippe für die Poesie ist, Gesellschaftslieder zu verfertigen“, und daß gerade der Ton der maurerischen Gesellschaftslieder der Verbesserung in hohem Grade bedürftig sei. Wir haben an anderer Stelle nachgewiesen, daß Schiller während seines Leipziger Aufenthaltes in sehr innigem Verkehr mit den Brüdern der Loge „Minerva zu den drei Palmen“ gestanden hat[2]); daß diese Brüder, ebenso wie Körner, die oben erwähnte Auffassung über die Reformbedürftigkeit ihrer Lieder teilten, geht daraus klar hervor, daß sie auf die Schaffung neuer planmäßig hinwirkten. Aus diesen Anregungen heraus ward Schiller auf den Plan zu seinem Lied an die Freude geführt, und der Brief Zerbonis, der hier folgt, beweist, welche Aufnahme dieses Lied im Kreise der Brüderschaft gefunden hat.

(Glogau, den 14. Xber 1792.)

Die hiesige Maurerloge zur goldenen Himmels-Kugel hat mir den Auftrag gemacht, Ew. Wohlgeboren in ihrem Nahmen für die erhaben frohen Empfindungen zu danken, welche die Absingung Ihres Liedes an die Freude bei ihren Tafellogen bisher in jedem Individuo erweckt hat und Ihnen zugleich zu melden: daß wir ohne Rücksicht, ob Sie vielleicht unseres Bundes sind oder nicht, nie unterlassen, bei jedem maurerischen Feste mit inniger Bruderliebe Ihrem Genius für die immerwährende Energie Ihres Geistes eine Libation zu bringen.

Ich erledige mich hiermit dieses mir über allen Ausdruck angenehmen Auftrages und ergreife diese Gelegenheit, Euer Wohlgeboren zu versichern,

---

[1]) Näheres über ihn bei C. Grünhagen, Zerboni ein Held in ihren Konflikten mit der Staatsgewalt 1796—1802. Berlin 1897.

[2]) Ludwig Keller, Schillers Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus. Berlin, Weidmann 1905. S. 68 ff.

daß es seit geraumer Zeit mein eyfriges Bemühn ist, meinen Geschäften die Muße zu einer Reise nach Jena abzugewinnen, um den von uns allen und von mir insbesondere so sehr angebeteten Mann daselbst persönlich kennen zu lernen.

In inniger Verehrung

Zerboni

Kgl. Kriegs- und Domänenkammer

Justiz-Assessor.

Dürfen wir und wann dürfen wir einem 2. Theil des Geistersehers entgegen harren?[1])

Dieser Brief bildet ein für die nächstbeteiligten Personen höchst interessantes Denkmal; wichtiger aber ist er doch noch dadurch, daß er im Namen der Brüderschaft geschrieben ist, deren Kreise Zerboni angehörte. Die Natur eines großen Verbandes bringt es mit sich, daß dessen Glieder in solchen Fragen die gleichen Stimmungen, Neigungen und Abneigungen teilen, und im Hinblick auf diese Tatsache darf man behaupten, daß die Begeisterung, die Zerboni im Auftrag seiner Maurerloge ausspricht, diejenige des gesamten Bundes gewesen ist. Endlich hatte die Brüderschaft ein Gesellschaftslied gewonnen, auf das Schillers hartes Urteil über die Maurerlieder keine Anwendung finden konnte.

Bemerkungen und Streiflichter.

Wir haben früher an dieser Stelle auf die Ansichten Alexander von Humboldts über **die Einheit des Menschengeschlechts** hingewiesen. Merkwürdig ist nun, daß Friedrich Ratzel, der bedeutendste Geograph des letzten Menschenalters, der mehr als viele andere zu einem sachkundigen Urteil berufen war, auf Grund seiner Studien zu der gleichen Überzeugung gelangt ist. Auch ihm galt die Menschheit als eine große Einheit, deren Glieder im Laufe der Jahrtausende je nach ihren Anlagen von den Einflüssen des Bodens, des Klimas und der historischen Schicksale verändert worden seien, die aber nie aufgehört habe, eine Einheit zu bilden. Er kannte und anerkannte nur verschiedene Grade der Kultur, aber einen Gegensatz zwischen Kultur-Völkern und kulturlosen Völkern wollte er nicht gelten lassen.

Ein wesentlicher Teil der **Alleinslehre** ist die Überzeugung, die Paul Deußen in seinem Aufsatz Vedânta und Platonismus u. s. w. (MCG 1904, S. 1 ff.) in die Worte kleidet: Die Welt ist Erscheinung, nicht Ding an sich. Auch Herder teilt diese Überzeugung. Das Höchste oder vielmehr das All, sagt Herder — denn Gott ist nicht ein Höchstes auf einer Stufenleiter von seinesgleichen — konnte sich wirkend nicht anders als im All offenbaren. Im Kleinsten und Größten wirkt er in jedem Punkte des Raumes und der

1) Der Brief ist abgedruckt bei L. Urlichs, Briefe an Schiller in der Nr. 75.

Zeit, d. h. in jeder lebendigen Kraft des Weltalls, denn Raum und Zeit sind nur Phantome unserer Einbildungskraft, Maßstäbe eines eingeschränkten Verstandes, der die Dinge nur dann begreifen kann, wenn er sie sich nach- und nebeneinander zur Vorstellung bringt. Vor Gott gibt es weder Raum noch Zeit.

Christentum und Platonismus im Urteil Treitschkes. In seinen „Erinnerungen an Heinrich von Treitschke“ (Leipzig 1901) druckt Adolf Hausrath die Stelle eines Briefs von Treitschke an seine Braut aus dem Jahre 1866 ab, die für die damaligen religiösen Auffassungen des berühmten Historikers kennzeichnend sind. Treitschke schreibt: „Das **Christentum** verliert nichts von seiner Größe, wenn man die dummen Pfaffenmärchen vom Heidentum aufgibt. Im Neuen Testament stehen mehr Gedanken von Plato, als unsere Pfaffen gestehen wollen.“ — Treitschke gab damit einer Überzeugung Ausdruck, wie sie innerhalb der Kultgesellschaften des Humanismus von je vertreten worden war und wie sie unter den Theologen z. B. auch Richard Rothe vertrat.

Wir haben früher an dieser Stelle den Glauben an die Persönlichkeit Gottes oder an einen **persönlichen Gott** als einen der Grundgedanken des Humanismus bezeichnet. Nimmt man diesen Gedanken hinweg, so fällt die Basis, auf welcher die Organisation der Kultgesellschaften, die der Humanismus geschaffen hat, beruht, in sich zusammen. Der Gedanke, daß die Menschheit eine Familie, und die Menschen Brüder sind, hat nur dort einen Sinn, wo der Glaube an den Vater der Menschen Gestalt gewonnen hat. Wo letzterer fehlt, da verliert die Idee der **Brüderlichkeit** jeden inneren Halt und jede innere Berechtigung; sie muß für jeden, der folgerichtig zu denken gelernt hat, hinwegfallen, sobald der Glaube an den Vater der Menschen für ihn hinfällig geworden ist; die Verneinung des Gottesgedankens führt jeden konsequenten Denker zur Verneinung des Gedankens der Humanität.

Der heilige Augustinus bezeichnet (Ep. 138, 18, Vol. II, p. 623 a, ed. Gaume, Paris 1838) als die in der „Kunst der Magie“ erfahrensten Männer den **Apollonius von Thyana**, den berühmten neupythagoräischen Philosophen aus dem Zeitalter des Augustus und den **Lucius Apulejus** aus Madaura, der um 125 n. Chr. geboren ist. Augustinus fügt hinzu, es gebe Leute, welche es wagten, diese berühmten „Magier“ mit Christus zu vergleichen oder sogar diesem vorzuziehen. Der Name „Magie“ bedeutet in der Sprache der Kirchenväter des frühen Mittelalters ungefähr dasselbe, was die Kirchenschriftsteller des späteren Mittelalters „Alchymie“ nennen, d. h. die Lehre der platonischen und pythagoräischen Kultgesellschaften der Akademien. Wer diese Lehre kennen lernen will, muß daher auf Apollonius und Lucius Apulejus sein besonderes Angenmerk richten und wir würden eine erneute Untersuchung der Geschichte beider Männer für wertvoll halten.

In dem Sprachgebrauch der italienischen Akademien des 15. und 16. Jahrhunderts wird der Ausdruck **gotisch** — er ist hergenommen von dem Volk der Goten aus den Zeiten der Völkerwanderung, die den

Italienern als Barbaren erschienen — in demselben Sinne zur Herabsetzung und als Scheltwort gebraucht, wie in der griechisch-römischen Welt der Ausdruck **barbarisch** und **Barbaren**. Der Bildhauer-Architekt Antonio Averlino, gen. Filarete aus Florenz (über ihn und seine Mitgliedschaft in der Florentiner Akademie s. M C G Bd. IX [1900], S. 127 f.) sagt in seinem Trattato dell' Architettura (1460): „Verflucht, wer diese elende gotische Bauweise erfand; nur Barbarenvolk konnte sie nach Italien bringen." Aber nicht nur die Baukunst der römisch-kirchlichen Zeiten, sondern auch deren Weltanschauung nannte man „gotisch"; im Gegensatz zu diesem „gotischen Stil" waren die Akademien für den „augusteischen Stil", d. h. für die Weltanschauung, wie man sie im Zeitalter des Augustus wiederzufinden meinte. Die Mitglieder dieser freien Akademien, die sich in einem fortgesetzten stillen Kampfe gerade mit dem Mönchtum befanden, nannten mit Vorliebe gerade mönchische Gewohnheiten, Bräuche und Anschauungen „gotisch" — s. M C G. Bd. XII (1903), S. 57 f. — etwa in dem Sinne wie die Aufklärung des 18. Jahrhunderts von „mittelalterlichen" Anschauungen sprach. Der Ausdruck war ein Kampfwort, ähnlich wie die Streittheologie die Kampfworte „Atheisten", „Magier", „Häretiker", „Manichäer", „Heiden" u. s. w. zur Verdächtigung ihrer Gegner in Umlauf gesetzt hatte.

Sämtliche Darsteller und Geschichtschreiber des sog. Humanismus im engeren Sinn, d. h. das Zeitalter der Renaissance im 15. und 16. Jahrhundert, lehren, diese Richtung habe unser geistiges Leben an das uns verwandte der Griechen und Römer oder an die indoeuropäische Kultur, wie Chamberlain sagt: „wieder angeknüpft". Wenn dieser Ausdruck bedeuten soll, daß die Weltanschauung der griechisch-römischen Welt, die der Humanismus vertrat, d. h. der Platonismus oder Neuplatonismus verloren gewesen und erst aus den vergessenen Büchern der Antike gleichsam neu entdeckt worden sei, so ist das Urteil der Geschichtschreiber falsch. So sehr auch das Studium der zurückgedrängten antiken Literatur späterhin der Bewegung zustatten gekommen sein mag, so ist doch gewiß, daß die wesentlichsten Teile der alten Weltanschauung nie ganz verloren, sondern von Geschlecht zu Geschlecht in festgefügten Organisationen eine **ununterbrochene Fortpflanzung** erfahren haben.

In den älteren Akademien fanden nur Männer Aufnahme, und eine Organisation, die Frauen und Männer zu gemeinsamer Arbeit vereinigt hätte, ist bis jetzt nicht nachgewiesen. Wohl aber gab es Verbände — auch für sie ist der Name Akademien und zwar **Frauen-Akademien** nachweisbar —, die denjenigen der Männer parallel liefen. Die Schwester des Fürsten Christian von Anhalt (1568—1630), Anna, geb. Gräfin zu Bentheim, stiftete um 1620 die Frauen-Akademie „La noble Academie des Loyales", die Schwester des Fürsten Ludwig von Anhalt (des Gründers des Palmbaums) stiftete am 6. September 1619 die „Tugendliche Gesellschaft". (M C G Bd. IV, 1895, S. 14.) Um 1740 bestand in Königsberg i. Pr. unter Leitung der Gattin des Vorsitzenden der Deutschen Gesellschaft eine „Frauenzimmer-Akademie" (Wolff, Die Deutschen Gesellschaften in „Nord und Süd", Bd. I, S. 350). Ebenso hatte die „Akademische Gesellschaft" (um 1765) eine Nebenorganisation, die aus Frauen bestand.

In dem sogenannten „Konstitutionen-Buch“ (Constitutions of the Freemasons, London 1723. Zweite Ausgabe London 1738) findet sich zu Eingang eine Geschichte der Baukunst, die in mystischen Andeutungen und sagenhaftem Gewande die Geschichte der Maurerei bis auf die Erschaffung der Welt zurückführt. Auffallend ist dabei aber, daß der eigenartige Sprachgebrauch und gewisse charakteristische **Kunstausdrücke**, wie sie bei den Schriftstellern der Akademien Italiens im 15. und 16. Jahrhundert (z. B. bei Filarete um 1460) vorkommen, genau in der gleichen Art wiederkehren. So z. B. die Ausdrücke „gotischer Stil“ und „augusteischer Stil“, deren ersterer stets in tadelndem, letzterer in lobendem Sinn in vieldeutiger Weise nicht bloß zur Bezeichnung der Bauart, sondern auch der **Denkart** verwandt werden. (Vergl. oben S. 209.)

Die Zahl der Bildhauer, Steinmetzen, Maler und Musiker war von je so groß in den Kultgesellschaften des Humanismus, daß sie von letzteren (Mason oder Stone-Mason ist gleich Stein-Metz) sogar den Namen behalten haben, ähnlich wie man ehedem die Waldenser Tisserands nannte, weil die Weber stark unter ihnen verbreitet waren. Aus diesen Kreisen der „Artes Liberales“ hat dann die **Oper** und überhaupt die **Bühne** ihre vornehmsten Kräfte entnommen und daher kommt es, daß in allen Jahrhunderten die **grossen Schauspieler** in den Kultgesellschaften ein starkes Element gebildet haben. Wir wollen hier von Friedrich Ludwig Schröder schweigen. Vor ihm aber hat bereits der Vater der deutschen Schauspielkunst, **Konrad Eckhof** (1720 bis 1778), große Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Freimaurerei gewonnen. Eckhof war auch Dichter und ein Mann von tiefer, durch Natur und Erfahrung begründeter Einsicht. Näheres über ihn bei Uhde, Konrad Eckhof, Leipzig 1877 (Neuer Plutarch Bd. 4). Es ist erfreulich, daß die „Gesellschaft für Theatergeschichte“ neuerdings den Briefwechsel Eckhofs der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat.

Wir haben in diesen Heften (MCG. Bd. XII [1903], S. 158 ff.) die Vorrede abgedruckt, die Herder zu der Übersetzung der Dichtungen Valentin Andreaes im Jahre 1786 geschrieben und veröffentlicht hat. Am Schluß bedauert Herder, daß wir von „Andreaes geheimen Verbindungen oder Nichtverbindungen“ nicht genauer unterrichtet sind. Aber unverkennbar bleibt, meint Herder, „jene unsichtbare Hand, die so gern im symbolischen Nebel wirket“ u. s. w. „Merkwürdig“, schließt Herder, „äußerst merkwürdig ist in dieser Rücksicht das Titelkupfer seiner Apologen, für den nämlich, der diese Symbole versteht und sie in anderen Verbindungen kennt. Sapienti sat.“ Was Herder darunter versteht, wird klar, wenn man das Titelkupfer der im Jahre 1618 erschienenen Original-Ausgabe (Argentorati, Sumpt. Haered. Laz. Zetzneri) einmal genauer ansieht. (Exemplar der Königl. Bibliothek zu Berlin, Cs 13 101 a.)

Herder ergeht sich in den heftigsten Ausdrücken wider die sogenannten **moralischen Wochenschriften** des 18. Jahrhunderts, die er zum größten Teil für „Schmierblätter“ erklärt. Wer diese Ausfälle liest und Herder nicht

kennt, wird zweifellos den Schluß daraus ziehen, daß Herder ein Gegner der moralischen Wochenschriften gewesen sei. Nichts aber ist falscher als das. Er war im Prinzip ein warmer Freund der Wochenschriften und hat dies durch seine eigne Mitarbeit bewiesen. Sein Kampf galt nicht der Einrichtung, sondern der Verwässerung, der die Einrichtung damals verfallen war. Seine Absicht war mit nichten, die Sache zu schädigen, sondern er wollte durch seine Worte lediglich auf eine Besserung derselben hinwirken, auch hat er wohl daran gedacht, den Stamm, der verwildert war, durch ein edleres Reis zu verjüngen oder zu ersetzen.

In der Entwicklungsgeschichte der Sozietäten ist die Tatsache zu beobachten, daß sie sich den im Laufe der Jahrhunderte wechselnden Ansichten, Geschmacksrichtungen und Bedürfnissen sehr gut anzupassen verstanden haben, ohne den Kern ihres Wesens aufzugeben. Namen und Formen werden bei Organisationen, die in beständigem Kampfe mit starken Majoritäten stehen, leicht verbraucht und abgenutzt und bedürfen von Zeit zu Zeit der Erneuerung. Hierauf beruht es, daß im Laufe der Jahrhunderte immer wieder neue **Systeme**, wie man sagte, oder neue **Lehrarten** auftauchen, die sich unter dem Schutz irgend welcher starken Hände durchzusetzen und die alten Systeme und Lehrarten zu ersetzen trachten. Das ist fast niemals ohne heftige innere Kämpfe abgegangen und daher zeigt sich oft, daß die sogenannten echten Sozietäten die sogenannten unechten niederzuringen oder, wo dies nicht möglich ist, zu „rektifizieren“, d. h. ihnen die neuen Formen und Namen aufzudrängen bemüht sind. Mit dem Anspruch der „Echtheit“ pflegen diejenigen am schärfsten hervorzutreten, die die stärksten Hände hinter sich fühlen. Oft lag in der Tat ein starkes Bedürfnis vor, dem welkenden Baum ein neues frisches Reis aufzupfropfen.

Als seit 1737 sich das neuenglische Großlogen-System in Deutschland ausbreitete, suchte dasselbe alle älteren „Logen“ — selbst dieser Name ist schon vor 1717 in gleichem Sinn wie nach 1717 an vielen Stellen nachweisbar — zu „rektifizieren“ und in sich aufzunehmen. Dasselbe Schauspiel aber wiederholt sich seit etwa 1750, als der „Hohe Orden des h. Tempels“ unter dem Schutze Frankreichs, Kursachsens und seiner Verbündeten ebenfalls Ausbreitung in Deutschland suchte. Jetzt bezeichnete die sogenannte „Strikte Observanz“ die englischen Logen als unechte und suchte ihrerseits diese zu rektifizieren. Man vergleiche in dieser Beziehung z. B. Wiebe, Geschichte der Großloge von Hamburg, Hamburg 1905, S. 82ff.

Die Geschichte **Newtons** ist mit derjenigen **Christoph Wrens** viel enger verknüpft als heute bekannt ist. Als Newton seine ersten Entdeckungen gemacht hatte — es waren die sechziger Jahre des 17. Jahrhunderts, wo das Land durch Parteigegensätze auf das tiefste zerrissen war — hatte er zunächst gar keinen Erfolg; es fehlte dem jungen Mann, der der siegreichen Partei der Reaktion nicht angehörte, jeder Protektor. Da bewährte sich nun zu Beginn der siebziger Jahre die Errichtung der Royal Society, deren

einflußreiches Mitglied — er ward bald ihr Präsident — damals Christoph Wren war. Eine Beschreibung der Erfindung, die Newton damals auf optischem Gebiete gemacht hatte, ward in die Schriften der Royal Society aufgenommen und damit dem Erfinder sein Anrecht und sein Ruhm gesichert. Diese freundlichen Beziehungen beider Männer haben bis zu Wrens Tode († 1723) fortgedauert, obwohl Wren nach dem Tode der Königin Anna in Ungnade gefallen war. Der Anteil Newtons an den Kämpfen wider die Übergriffe der Stuarts ist ja bekannt genug.

Die deutschen Kirchen-Zeitungen beschäftigen sich wenig mit den Arbeiten und Veröffentlichungen der Comenius-Gesellschaft. Das ist um so auffallender, weil die theologischen Zeitschriften anderer Länder sich nicht selten mit unseren Schriften befassen. So ist neuerdings in der **Theologisch Tijdschrift**, welche S. C. van Doesburgh herausgibt (Bd. XXXIX, 1905, S. 83ff.), eine ausführliche Besprechung über Jahrg. XII, Stück 1 unserer Vorträge und Aufsätze aus der C. G. (Keller, Johann Gottfried Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus) erschienen, in der es u. a. heißt: „Niemand, die de tweede helft der 18de eeuw wil bestudeeren zal by het (die Schrift Kellers) zonder vrucht raadplegen.“ — Der Verfasser wünscht, daß die Schriften der C. G. auch in Holland bekannter werden, als sie es einstweilen sind.

Der Aufsatz von Ludwig Keller „Die Tempelherrn und die Freimaurer“, der in den MCG 1904, Heft 4 zuerst erschienen ist, hat, wie zu erwarten war, eine lebhafte Erörterung der einschlagenden wichtigen und vielfach dunklen Fragen zur Folge gehabt. Im Anschluß daran hat sich der Verfasser entschlossen, den Aufsatz in den Vorträgen und Aufsätzen aus der C. G. erscheinen zu lassen, und die Ausgabe desselben ist im März 1905 erfolgt (V. u. A. aus der C. G, XIII. Jahrg., 2. Stück, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1905, Preis M. 1,50). Unter Benutzung der in der erwähnten Erörterung erzielten Ergebnisse der weiteren Nachforschungen und unter Hinzufügung vieler wichtiger neuer Tatsachen zeigt die Buchausgabe eine wesentlich andere Gestalt als der Aufsatz der Monatshefte und stellt in jeder Beziehung eine neue verbesserte Auflage dar.

Eine eingehende, sehr freundlich gehaltene Besprechung des XIII. Jahrgangs (1904) unserer Monatshefte bringen die „Mitteilungen aus der historischen Literatur“, hrsg. von F. Hirsch, Bd. XXXIII, S. 250ff. aus der Feder von Dr. **Karl Löschhorn.**



Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.

Verzeichnis der eingegangenen Bücher.

Die Schriftleitung behält sich vor, über einzelne Werke noch besondere Besprechungen zu bringen.

Für unaufgefordert eingesandte Werke wird keine andere Gewähr wie die Namhaftmachung an dieser Stelle übernommen.

Barge, Herrmann „Andreas Bodenstein von Karlstadt". I. Teil: Karlstadt und die Anfänge der Reformation. Gr. 8⁰. 500 S. Leipzig, Friedrich Brandstetter, 1905. Preis 10 Mk.

Bauer, Alexander. „Unser Schiller." Ein Gedenkblatt zu seinem 100. Todestage. Der deutschen Jugend gewidmet. 8⁰. 63 S. Schöneberg-Berlin, Verlag von Ernst Rhode. Preis 25 Pfg.

Behlen-Marbach, H. „Friedrich Schiller." Zum 100. Todestage. Heft 92 der „Pädagogischen Abhandlungen". Bielefeld, A. Helmichs Buchhandlung (Hugo Anders). Preis 40 Pfg.

Bousset, Wilhelm, Prof. D., Göttingen. Jesus. (106 S.) Gebauer-Schwetschke Druckerei und Verlag m. b. H., Halle a. S. 60 Pfg. (2. und 3. Heft der I. Reihe der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart", herausgegeben von Friedrich Michael Schiele).

Brunner, Karl, Dr. Prof. „Unser Schiller". Festgabe zur 100. Wiederkehr des Todestages Friedrich Schillers. Gr. 8⁰. 46 S. Pforzheim, 1905. In Kommission bei Otto Rieckers Buchhandlung (Ernst Haug).

Cramer, S., Dr. en **Pijper, F.,** Dr. Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Geschriften uit den Tyd der Hervorming in de Nederlanden. Tweede Deel: Het Offer des Heeren (de eudste verzameling doopsgezinde martelaarsbrieven en offerliederen). Bewerkt door Dr. S. Cramer. Gr. 8⁰. S'Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1904.

Detloff, Martha. Unser Schiller. Ein deutsches Festspiel zur Verherrlichung unseres größten nationalen Dichters für 7 junge Mädchen und Schulchor. Ein Hauptbuch und 7 Rollenbücher M. 2.80, Preis des einzelnen Buches 60 Pf. Theaterverlag Ed. Bloch, Berlin C. 2.

Deutsche Dichter des neunzehnten Jahrhunderts. Herausgegeben von Prof. Dr. Otto Lyon. Heft 15: Paul Heyse, Kolberg. Von Prof. Dr. Gloël. Heft 16: Franz Grillparzer, Libussa. Von Prof. Dr. R. M. Mayer. Heft 17: Theodor Storm. Pole Poppenspäler. Ein stiller Musikant. Von Dr. O. Sadendorf. Heft 18: C. F. Meyer, Der Heilige. Von Dr. K. Credner. Heft 19: Wilhelm Raabe, Alte Nester. Von Prof. P. Gerber. Heft 20: Adalbert Stifter. Studien. Von Dr. R. Fürst. Leipzig und Berlin. Verlag von B. G. Teubner. Preis des Heftes 50 Pf.

Deutsche Kultur. Herausgegeben von Heinrich Driesmans. 1. Jahrgang. 1. Heft. Gr. 8⁰. Jahrespreis 8 Mk. Deutscher Kulturverlag, G. m. b. H. Berlin S.W. 61.

Fluri, Ad., Dr. Das Berner Taufbüchlein von 1528. 8⁰. 25 S. Bern, E. Baumgart, 1904.

Gerber, Gustav. Über das religiöse Gefühl. Gr. 8⁰. 200 S. Sonderabdruck aus der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik". Bd. 124. Leipzig, R. Voigtländers Verlag.

Goldschmidt. Kants „Privatmeinungen" über das Jenseits und die Kantausgabe der Königl. preuß. Akademie der Wissenschaften. Ein Protest. 8⁰. 104 S. Gotha, E. F. Thienemann, 1905. Preis 2,40 Mk.

Grimm, Jacob. Auswahl aus den kleinen Schriften. Zusammengestellt und herausgegeben von Dr. Ernst Schultze. Etwa 200 S. Preis geh. 2 Mk., geb. 3 Mk. Hamburg 1904. Gutenberg-Verlag Dr. Ernst Schultze.

Grützmacher, Richard H., Prof. Materialismus und religiöse Erziehung. Vortrag gehalten im Kirchlichen Verein zu Hamburg am 11. November 1904. Gr 8⁰. 20 S. Hamburg 1904. Verlag der Evangelischen Buchhandlung Fr. Trümpler. Preis 30 Pfg.

Hausbücherei der Deutschen Dichter-Gedächtnisstiftung. 1. Bd. Heinrich von Kleist: Michael Kohlhaas. 90 Pfg. — 2. Bd. Götz von Berlichingen. 80 Pfg. — 3. Bd. Deutsche Humoristen. 1. Bd. Ausgewählte humoristische Erzählungen von Peter Rosegger, Wilhelm Raabe, Fritz Reuter und Albert Roderich. 1 Mk. — 4. Bd. Deutsche Humoristen. 2. Bd. Enthaltend ältere Dichter. — 5. Bd. Deutsche Humoristen. 3. Bd. Enthaltend Erzählungen von Hans Hoffmann, Otto Ernst u. a. neueren Dichtern. — 6. u. 7. Bd. Balladenbuch. 1. Bd. Neuere Dichter. — 8. Bd. Herrmann Kurz: Der Weihnachtsfund. — 9. Bd. Novellenbuch. 1. Bd. Conrad Ferdinand Meyer: Das Amulet. Ernst von Wildenbruch: Archambauld. Friedrich Spielhagen: Breite Schultern. Detlev von Liliencron: Greggert und Meinstorff. Hamburg-Großborstel. Verlag der Deutschen Dichter-Gedächtnis-Stiftung, 1904.

Hennig, Richard, Dr. Wunder und Wissenschaft. Eine Kritik und Erklärung der okkulten Phänomene. Gr. 8⁰. 247 S. Hamburg, Gutenberg-Verlag Dr. Ernst Schultze, 1904.

Heyfelder, Erich. Aesthetische Studien. Zweites Heft. Die Illusionstheorie und Goethes Aesthetik. Gr. 8⁰. 200 S. Freiburg im Breisgau. Verlag von Hermann Heyfelder, 1904.

Jonas, Fritz. Schillers Seelenadel. 8⁰. 231 S. Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1904.

Kinzel, Karl, Dr. Prof. Schiller-Abend. Heft III der Dichter- und Liederabende, einer Sammlung von Programmen nebst vollständigen Stoffdarbietungen 8⁰. 64 S. Berlin C. 54. Buchhandlung des Ostdeutschen Jünglingsbundes. Preis 75 Pfg.

Krüger, Ernst, Lehrer. Eberhard von Rochow. Heft 10 des X. Bandes der „Pädagogischen Abhandlungen. 8⁰. Bielefeld. Verlag von A. Helmichs Buchhandlung (Hugo Anders). Einzelpreis 40 Pfg.

Lemp, F. Schillers Welt- und Lebensanschauung. Gr. 8⁰. 300 S. Frankfurt a. M., Moritz Diesterweg, 1905. Preis geb. 3 Mk., geh. 4 Mk.

Lomberg, August, Rektor in Elberfeld. Friedrich Schiller in seinem Leben und Wirken. Gr. 8⁰. 110 S. Langensalza, Hermann Beyer und Söhne, 1905.

Loesche, Georg, Dr. Prof. Die evangelischen Fürstinnen im Hause Habsburg. Eine historisch-psychologische Studie. Gr. 8⁰. 71 S. Wien 1904. Manzsche k. u. k. Hof-Verlags- und Universitäts-Buchhandlung (Julius Klinkhardt & Co.)

Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen, Schulbücher und pädagogische Miscellancen aus den Landen deutscher Zunge. Im Auftrage der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, herausgegeben von Karl Kehrbach. Bd. XXVI, XXXII. Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgange des XVII. Jahrhunderts. 1, 2. Bd. XXXV. Pestalozzi-Bibliographie 3. Gr. 8⁰. 395 S., 237 S. 637 S. Berlin, A. Hofmann & Comp., 1903. Preis des XXVI. Bandes 12 Mk.

Müller, D. E., Pfarrer in Langnau (Bern). Die Aufgabe der religiösen Volkskunde. Separat-Abdruck aus der „Schweizerischen theologischen Zeitschrift". XXII. Jahrg. Heft I. Gr. 8⁰. Verlag von August Frick, Zürich II, 1905.

— **Ernst,** Dr. Geschichte der Deutschen Schillerverehrung". Vortrag, gehalten am 30. Januar 1896 im Tübinger Zweigverein des Schwäbischen Schillervereins. 8⁰. 20 S. Tübingen 1896. H. Lauppsche Buchhandlung.

— **Ernst,** Dr Prof. Schillers Bedeutung für die Gegenwart. Zur 100. Wiederkehr seines Todestages am 9. Mai 1905. Nr. 320 der Sammlung gemeinnütziger Vorträge, herausgegeben vom Deutschen Verein zur Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse in Prag. Kommissionsverlag J. G. Calvesche, k. und k. Hof- und Universitäts-Buchhandlung (Josef Koch), Altstadt, Kl. Ring Nr. 12.

Neue Pfade zum alten Gott. Herausgegeben von Pfarrer F. Gerstung in Oßmannstedt. Bd. 4. Jesus, wer er geschichtlich war. Von Arno Neumann. 8⁰. 206 S. Freiburg i. B. und Leipzig, Verlag von Paul Waetzel, 1904. Preis 3,20 Mk.

Peabody, Franc G. Die Religion eines Gebildeten. Gr. 8⁰. 80 S. Gießen, J. Ricker 1905. Preis 1,50 Mk., geb. 2,20 Mk.

— Der Charakter Jesu Christi. 8⁰. 31 S. Gießen, J. Rickersche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann), 1905. Preis 60 Pfg.

Mit einer Beilage der Photographischen Gesellschaft in Berlin.

Druck von Denter & Nicolas, Berlin C.